





THE UNIVERSITY OF ALBERTA

RELEASE FORM

NAME OF AUTHOR .... Egon Bork ....

TITLE OF THESIS .... Heideggers Frage nach der Technik ....

DEGREE FOR WHICH THESIS WAS PRESENTED .... Ph.D. ....

YEAR THIS DEGREE GRANTED .... 1975 ....



THE UNIVERSITY OF ALBERTA

HEIDEGGERS FRAGE NACH DER TECHNIK

by



EGON BORK

A THESIS

SUBMITTED TO THE FACULTY OF GRADUATE STUDIES AND RESEARCH

IN PARTIAL FULFILMENT OF THE REQUIREMENTS FOR THE DEGREE

OF DOCTOR OF PHILOSOPHY

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

EDMONTON, ALBERTA

FALL, 1975

THE UNIVERSITY OF ALBERTA

FACULTY OF GRADUATE STUDIES AND RESEARCH

The undersigned certify that they have read, and recommend to the Faculty of Graduate Studies and Research, for acceptance, a thesis entitled

HEIDEGGERS FRAGE NACH DER TECHNIK

submitted by

EGON BORK

in partial fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy

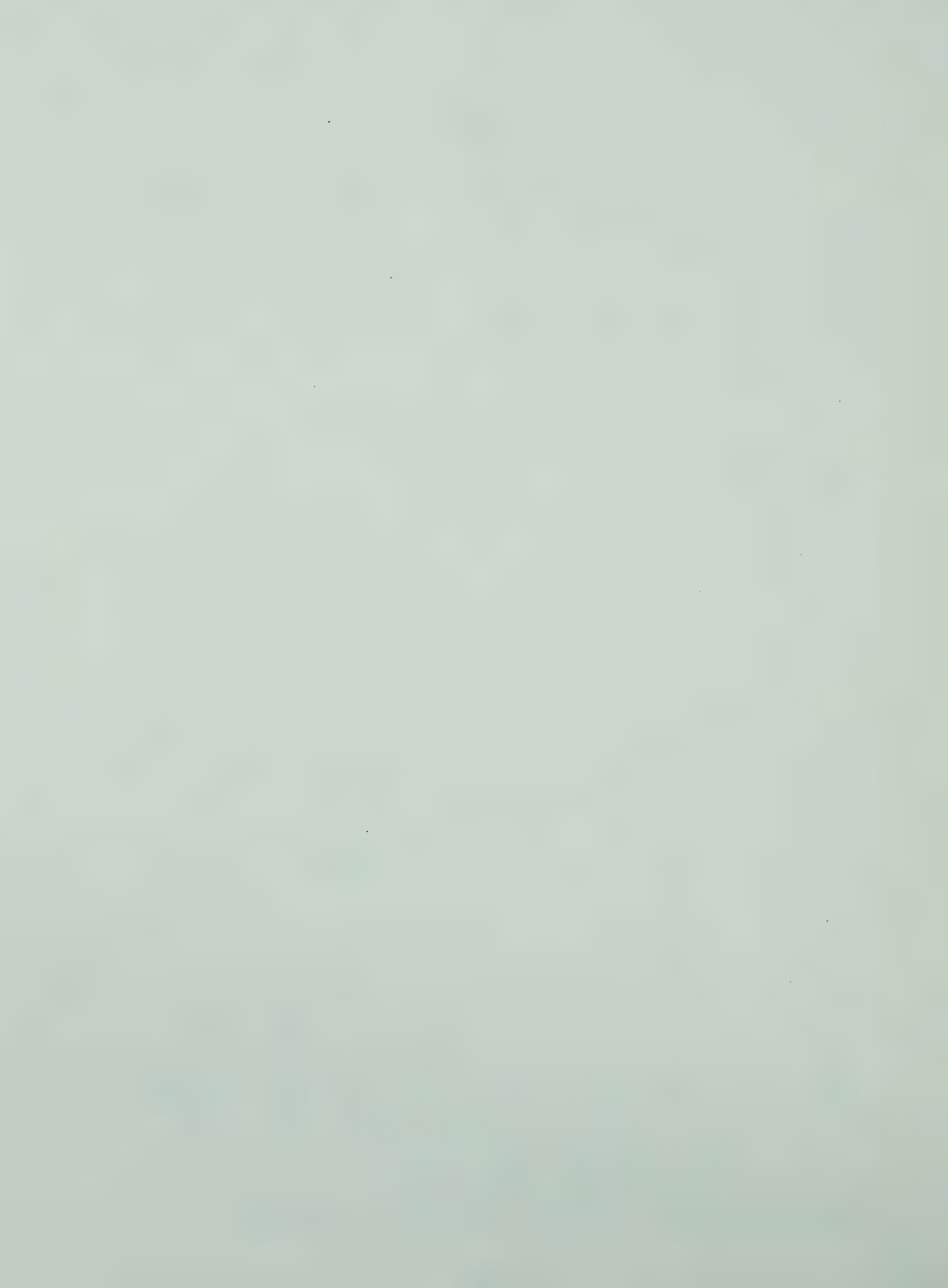


ABSTRACT

According to Heidegger, modern technology is primarily not a human undertaking, let alone a mere means within the context of such an enterprise. He rejects the prevailing instrumental and anthropological interpretation of technology as inadequate, and attempts instead to comprehend our age of technology as an epoch of Being. His concern about technology is thus by no means unrelated or peripheral to his question about Being; it is rather a continuation of this very question which he first explicated in *Sein und Zeit*. The question concerning Being, when asked within the context of our time, reveals itself, according to Heidegger, as the question concerning modern technology.

Heidegger's question concerning Being is often seen in terms of an existentialistic interpretation of his earlier writings, especially *Sein und Zeit*, whereas his question concerning technology is accepted as an important part of his later writings. However, if his question concerning Being and his question concerning technology are not really two separate questions, then the entire categorical distinction between an early and a late Heidegger may be inappropriate. It may then be necessary to seek a more comprehensive Heidegger interpretation which can reconcile the differences between his earlier and his later works.

In my dissertation I have attempted to outline Heidegger's unique conception of modern technology on the basis of such



a more comprehensive interpretation. This attempt is divided into three parts.

In the first part I introduce Heidegger's phenomenological approach by distinguishing it from the prevailing atomistic and subjectivistic ways of thinking. Within this delimitation an epoch of Being is outlined as a constellation of irreducible and thus equally original moments.

In the second part the notion of an epochal constellation of Being is then further elucidated through a presentation of some of its moments. For example, the historical mode of human existence is presented as merely a moment within an epochal constellation of Being. My thesis is thus opposed to the anthropocentrism of the existentialistic interpretation of any of Heidegger's writings.

The way in which the relationship between Being and human existence is defined, cannot but be of crucial importance in any Heidegger interpretation. However, equally significant is the representation of Heidegger's understanding of time. I have attempted to show that all of his temporal concepts, including those of history and epoch, as well as his interpretation of metaphysics and nihilism relate to the phenomenon of the withdrawal (<u>Entzug</u>) of Being. According to Heidegger, Being itself is finite.

Finally, in the third part of the dissertation, our age of technology is presented as an epoch of Being. It is shown that within this constellation man is challenged to assert himself as the subject of all things, whereas every



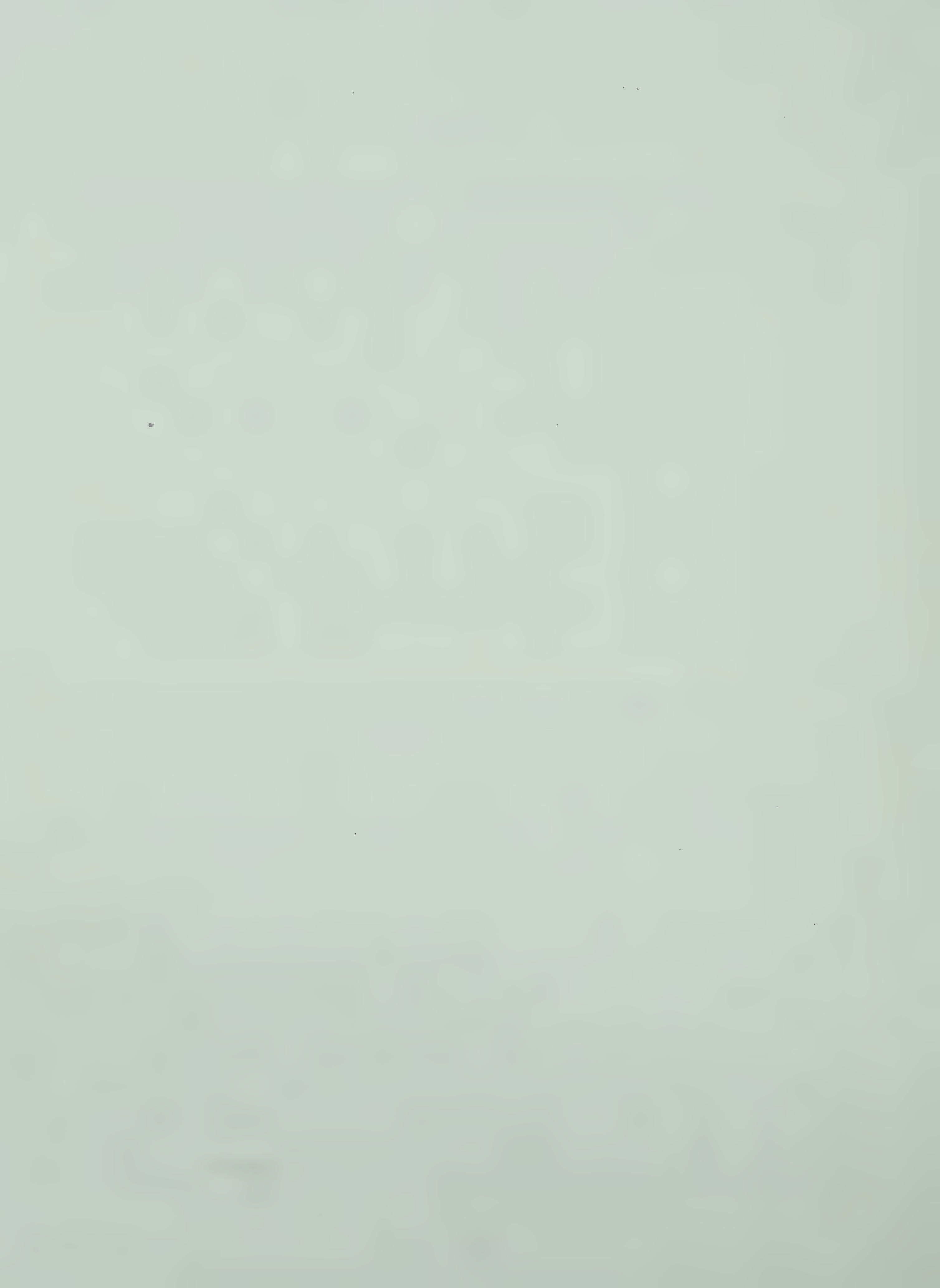
thing appears but as a material for the productive projects of the autonomous human subject, the worker. As Being withdraws itself in our epoch of technology, each and every thing is to be subordinated to the human will; man's existence as a subject shall precede the essence of every thing.



ABRISS

Die moderne Technik bleibt laut Heidegger im wesentlichen unverstanden, solange sie nur für ein menschliches Tun oder sogar nur für ein bloßes Mittel innerhalb solchen Tuns gehalten wird. Das Wesen der Technik ist nicht etwas Menschliches, sondern eine epochale Konstellation des Seins. Das Sein selbst west als das Wesen der Technik. Heideggers Frage nach dem Sein, die schon die existenziale Analytik von Sein und Zeit bestimmt, und seine Frage nach der Technik, die erst in späteren Schriften ausgearbeitet wird, fragen also nicht nach Verschiedenem. Die rechtverstandene Seinsfrage enthüllt sich laut Heidegger als die Frage nach dem Wesen der modernen Technik.

Um in Heideggers ganz anders geartete Fragestellung nach der Technik bzw. nach dem Sein einzuführen, wird seine phänomenologische Denkweise zunächst von der in unserer Zeit vorherrschenden atomistischen und subjektivistischen Vorstellungsweise abgegrenzt. Sodann wird erläutert, was unter einer epochalen Konstellation des Seins zu verstehen ist, indem auf einige ihrer gleichursprünglichen Wesensmomente näher eingegangen wird. In diesem Zusammenhang wird auch die geschichtliche Weise des Menschseins als ein Moment der je-epochalen Konstellation des Seins ausgelegt. Diese Auslegung ist der existentialistischen Deutung von Heideggers Schriften, die das menschliche Individuum in den Mittelpunkt

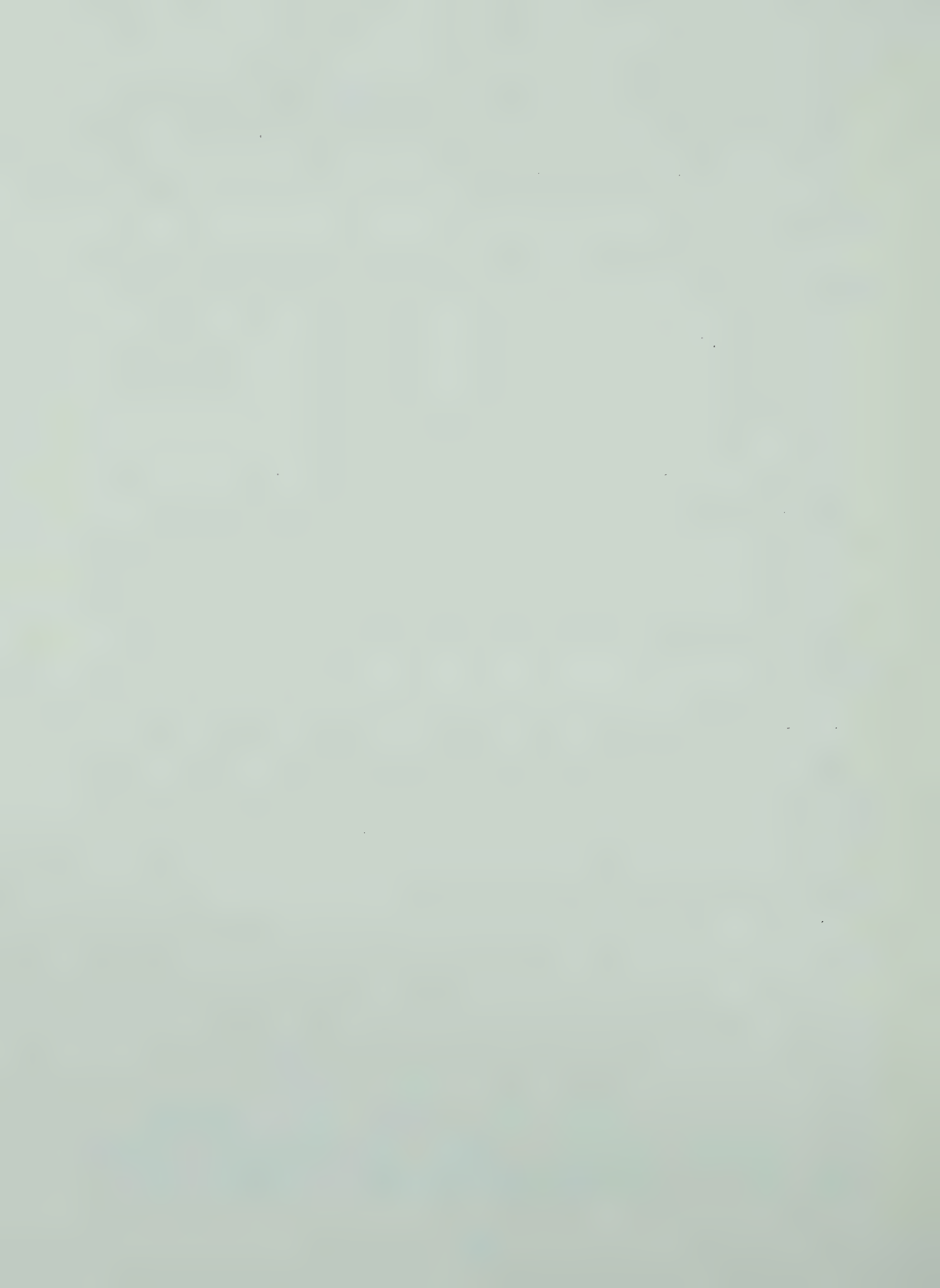


rückt, entgegengesetzt. Auch in _Sein und Zeit_ bezieht sich die Rede von dem Selbstsein und der Eigentlichkeit des Daseins nicht auf das Ich bzw. auf die Authentizität des menschlichen Subjekts.

Von grundsätzlicher Bedeutung innerhalb einer jeden Heidegger-Interpretation ist es jedoch nicht nur, wie das Verhältnis von Sein und Mensch bestimmt wird, von gleicher Wichtigkeit ist die Auslegung von Heideggers Zeitverständnis. In der vorliegenden Dissertation wird versucht nachzuweisen, daß alle zeitlichen Bestimmungen Heideggers, sowohl die der Strukturmomente der eigentlichen Zeitlichkeit als auch die der Geschichte, des Geschicks und der Epoche, der Endlichkeit des Seins, das heißt dem Entzug des Seins im Sein entsprechen. Dieser Entzug des Seins gehört laut Heidegger zum Wesen des Seins selbst.

Das Sein entzieht sich jedoch auf verschiedene Weise. Eine jede Weise des Entzugs prägt eine epochale Konstellation des Seins. Aus der je-epochalen Weise des Entzugs ergibt sich die durchgängige Eigenart eines jeden "Zeitalters". Die Entzugsweisen sind "Zeitigungsweisen".

Eine geschichtliche Weise des Entzugs des Seins im Sein ist das Ausbleiben des Seins im Sein. Indem das Sein selbst im Sein ausbleibt, gibt es scheinbar nur das Seiende. In Hinsicht auf dieses Ausbleiben des Seins und die dadurch zugelassene Vorherrschaft des Seienden bestimmt Heidegger die Metaphysik und den Nihilismus. Er versteht die Metaphysik also weder als eine Errungenschaft noch als eine Fehlleistung

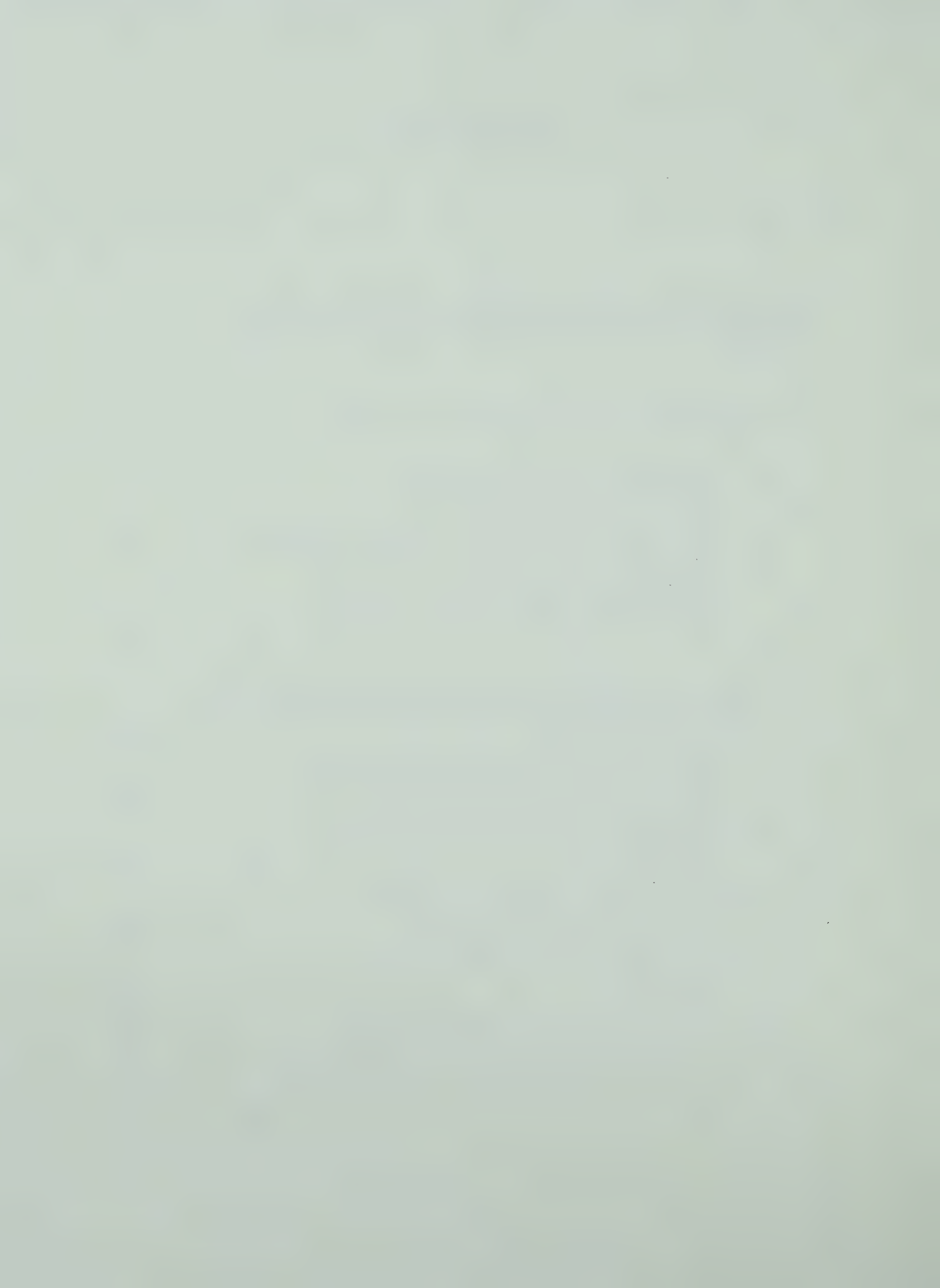


des menschlichen Denkens. Die Metaphysik ist eine Weise des Ansichhaltens, sie ist eine Epoche des Seins selbst.

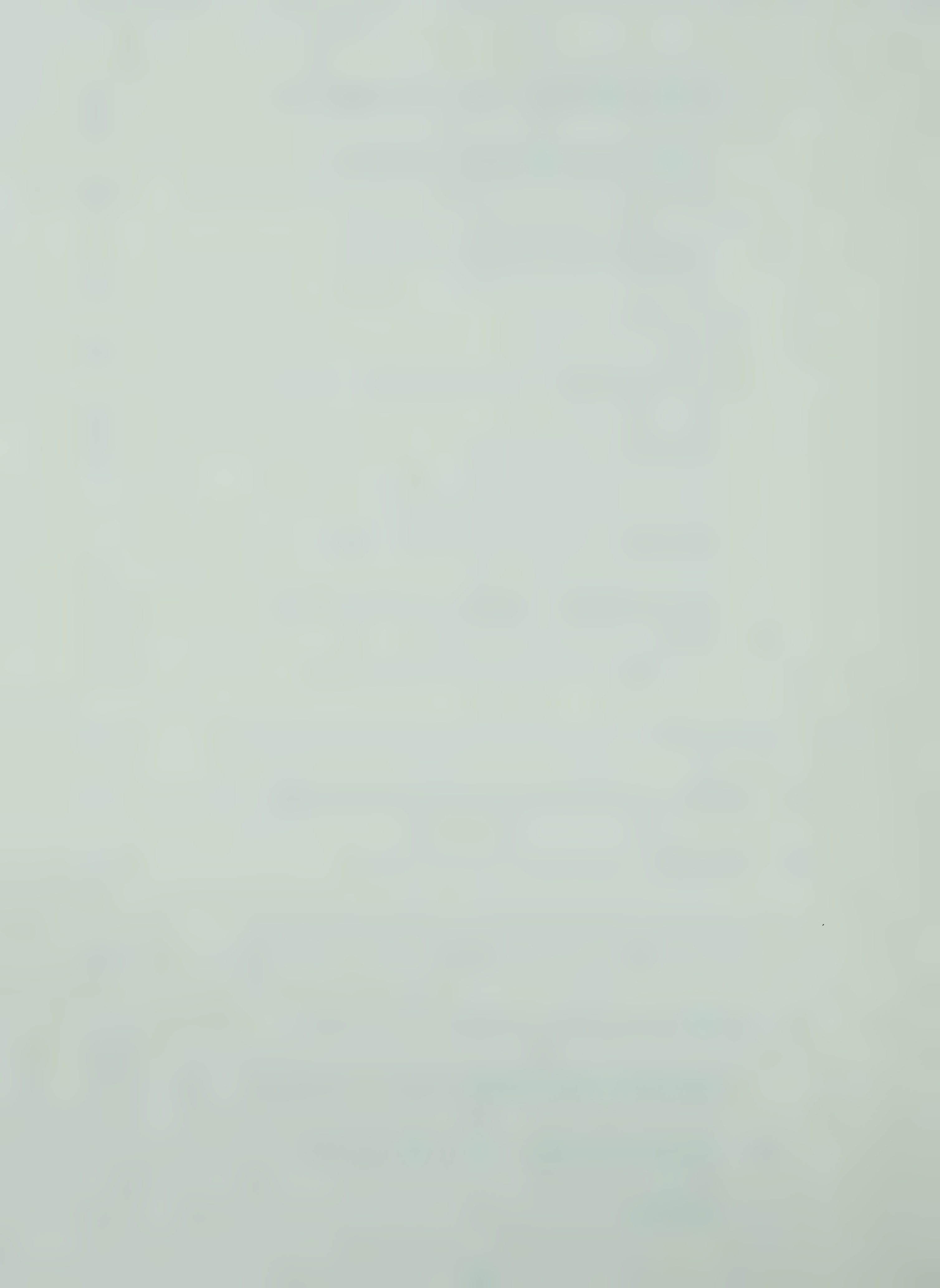
Schließlich wird die epochale Konstellation der Technik als eine ausgezeichnete Phase, und zwar als die Vollendung von Metaphysik und Nihilismus dargestellt. In der Seinsepoche der Technik entfaltet sich das Ausbleiben des Seins und die Vorherrschaft des Seienden dahingehend, daß der Mensch allein als das Zugrundeliegende, als das Subjekt des Seienden, daß das Seiende allein in der Form des Bestandes für das menschliche Subjekt zugelassen ist. Der Mensch der Konstellation der Technik ist herausgefordert, sich als Subjekt mit allem Seienden auseinanderzusetzen und dieses als Bestand bzw. Material seinem Willen zu unterstellen. Das einzig Maßgebende und Verbindliche ist zur Zeit der Technik schließlich der Wille des menschlichen Subjekts, des Arbeiters. In dem Zusammenhang dieser Darstellung der Technik kann nun auch die in unserer Zeit vorherrschende atomistische und subjektivistische Vorstellungsweise, von der Heideggers Seinsdenken eingangs nur unterschieden wurde, als eine geschichtlich-metaphysische, als eine technische Denkweise hinreichender gekennzeichnet werden.



INHALTSVERZEICHNIS









EINLEITUNG

Der Frage nach der Technik kommt seit langem eine vorrangige Bedeutung in Heideggers Schriften zu. Schon in dem Vortrag "Die Zeit des Weltbildes" von 1938 heißt es:

> Zu den wesentlichen Erscheinungen der Neuzeit gehört ihre Wissenschaft. Eine dem Range nach gleichwichtige Erscheinung ist die Maschinentechnik. Man darf sie jedoch nicht als bloße Anwendung der neuzeitlichen mathematischen Naturwissenschaft auf die Praxis mißdeuten. Die Maschinentechnik ist selbst eine eigenständige Verwandlung der Praxis derart, daß diese erst die Verwendung der mathematischen Naturwissenschaft fordert. Die Maschinentechnik bleibt der bis jetzt sichtbarste Ausläufer des Wesens der neuzeitlichen Technik, das mit dem Wesen der neuzeitlichen Metaphysik identisch ist.[1]

Die bereits hier angedeutete Bestimmung der Technik wird in zahlreichen späteren Schriften dann weiter ausgearbeitet. Selbst in Veröffentlichungen, die unserer gewöhnlichen Erwartung nach nichts mit dem Technischen zu tun haben sollten, wie in "Hölderlins Erde und Himmel"[2] oder in Heraklit,[3] wird wiederholt auf die Technik verwiesen.

Trotzdem bemerkte Heidegger 1969 in einem Gespräch mit Richard Wisser, daß seine Bestimmung des Wesens der Technik "bisher noch nirgends aufgenommen worden ist".[4] Das muß verwundern. Denn die Frage nach der Technik ist nicht nur seit langem ein zentrales Thema in Heideggers Schriften, Heidegger selbst ist auch weithin bekannt. Zum Beispiel umfaßt die Heidegger-Bibliographie von Hans-Martin Saß,[5] die bis in das Jahr 1967 reicht, 2201 Schriften über Heidegger. Zudem kann man unserer Zeit, die sich selbst gerne als das technische Zeitalter versteht, kaum ein mangelndes Interesse an der Technik nachsagen.



Dennoch wurde Heideggers Frage nach der Technik angeblich nicht hinreichend beachtet. Vielmehr ist Heidegger seit 1927, seit Sein und Zeit, für die Seinsfrage bekannt. Hat sich Heidegger also, nachdem er sich lange Zeit mit dem Sein beschäftigte, in seinen späteren Schriften schließlich auch mit solch zeitgemäßen Dingen wie der Technik befaßt?

Diese Ansicht wäre irreführend. Heidegger selbst hat wiederholt betont, daß die Frage nach dem Sein und die Frage nach der Technik im Grunde nicht nach Verschiedenem fragen. So sagte er 1966 in einem Brief an Manfred S. Frings: "Die rechtverstandene 'Seinsfrage' enthüllt sich als die Frage nach dem Wesen der modernen Technik und seiner Beziehung zum heutigen Menschen, d.h. zur Industriegesellschaft."[6] So heißt es in "Die Kehre", das Sein selber wese als das Wesen der Technik. Auch spricht Heidegger dort von der Technik als einer Epoche und als einer Konstellation des Seins.[7]

Ist das Wesen der Technik das Sein, so ergeben sich aus diesem sonderbaren Sachverhalt überraschende Möglichkeiten. Wer sich unter dem Sein nichts Rechtes vorstellen konnte, sollte nun von etwas Konkretem, nämlich der Technik, von der man doch sagen kann, irgendwie gehe sie uns alle an, ausgehen und so auf das Sein eingehen können. Fragen die Seinsfrage und die Frage nach der Technik im Grunde nicht nach Verschiedenem, so müßte es einerseits möglich sein, die Seinsfrage aus Sein und Zeit von Heideggers Frage nach der Technik her neu zu bedenken. Auf diese Möglichkeit können wir uns allerdings erst einlassen, nachdem wir schon über ein gewisses Verständnis von Heideggers Frage nach der Technik verfügen.

Andererseits sollte uns aber auch ein Zugang zu Heideggers Frage nach der Technik über seine Seinsfrage offenstehen. Dieser Weg scheint



der für uns geeignetere zu sein. Denn zu Heideggers Frage nach dem Sein gibt es eine umfangreiche Sekundärliteratur. Wir sollten also von dem durch die Heidegger-Forschung bereits Erarbeiteten und Gesicherten ausgehen können.

Leider können wir auch diesen Weg nicht ohne weiteres gehen. Denn Heidegger hat die geläufigen Deutungen seiner Seinsfrage als Existentialismus oder auch als Existenzphilosophie wiederholt zurückgewiesen.[8] In dem bereits erwähnten Gespräch mit Wisser behauptet Heidegger sogar, daß die von ihm gestellte Seinsfrage "noch nicht verstanden ist".[9]

Ist Heideggers Seinsfrage noch unverstanden, ist aber auch seine Frage nach der Technik im Grunde eine Frage nach dem Sein, so können wir uns denken, weshalb Heideggers Bestimmung des Wesens der Technik bisher noch nicht "aufgenommen" wurde. Vermutlich liegt dies daran, daß auch seine Frage nach der Technik als Seinsfrage noch nicht hinreichend verstanden wurde. Ist das jedoch der Fall, so sollten auch wir nicht erwarten, daß wir Heideggers Gedanken zur Technik so einfach übernehmen und beurteilen, wenn nicht sogar kritisieren oder weiterführen können. In dieser Dissertation soll vielmehr erst einmal versucht werden, einem Verständnis dafür näherzukommen, worum es Heidegger in seinem Bemühen, das Wesen der Technik zu verstehen, überhaupt geht. Schon hierzu bedarf es, so weit ich sehe, erst weitgehender Vorbereitungen, die den größten Teil dieser Arbeit beanspruchen werden.

Diese Vorbereitungen möchte ich mit einer Abgrenzung des phänomenologischen Denkens Heideggers von den in unserer Zeit vorherrschenden atomistischen und subjektivistischen Denkweisen beginnen.



Wenn dabei auf Unzulänglichkeiten dieser Denkweisen hingewiesen wird, so sollen sie dadurch nicht widerlegt werden. Im Gegenteil, später wird das geschichtliche Recht dieser Vorstellungsweisen ausdrücklich hervorgehoben werden. Indem die sich zunächst aufdrängenden und wie selbstverständlich vorherrschenden Denkweisen umrissen und zurück-gewiesen, das heißt beiseite gestellt werden, soll erst einmal ein Raum für die Darstellung der ganz anders gearteten Fragestellung Heideggers gewonnen werden. Es geht in diesen vorläufigen Abgrenzungen zunächst nur um eine Verdeutlichung des Ausmaßes der Andersartigkeit von Heideggers Denken.

Daraufhin soll erläutert werden, was Heidegger unter einer epochalen Konstellation des Seins versteht, und zwar anhand seiner phänomenologischen Auslegung von Räumlichkeit und Jemeinigkeit, von Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit. Erst dann kann schließlich auf sein Verständnis der Technik als einer epochalen Konstellation des Seins eingegangen werden.

Die folgende Arbeit gliedert sich also in drei Teile:

I. Vorläufige Abgrenzung des phänomenologischen Denkens Heideggers von der atomistischen und subjektivistischen Denkweise;

II. Die epochale Konstellation des Seins;

III. Die Technik als eine epochale Konstellation des Seins.



I. VORLÄUFIGE ABGRENZUNG DES PHÄNOMENOLOGISCHEN DENKENS HEIDEGGERS VON DER ATOMISTISCHEN UND SUBJEKTIVISTISCHEN DENKWEISE

Ein Verständnis der Schriften Heideggers wird, so weit ich sehe, dadurch erschwert, daß sein Denken von der uns zunächst geläufigen Denkweise grundverschieden und somit auch unableitbar ist. Soll seine Seinsfrage verstanden, seiner Frage nach der Technik nachgegangen werden, so muß man zuvor bereit sein, sich auf das Ungewohnte und Eigenartige seines Denkens einzulassen. Vielleicht ist es sogar unumgänglich, daß man von der radikalen Andersartigkeit seines Denkens und zumal von dem Sachverhalt, dem dieses Denken zu entsprechen sucht, zunächst einmal befremdet wird, wenn nicht sogar befremdet bleibt.

Inwiefern ist Heideggers Denken von der uns geläufigen Denkweise grundverschieden? Gibt es überhaupt eine uns geläufige Denkweise? Ist das Denken in unserer Zeit nicht so pluralistisch, daß selbst von einer in unserer Zeit vorherrschenden Denkweise nicht mehr die Rede sein kann?

Trotz aller Diversität beginnt unser Denken gewöhnlich mit dem Seienden und verbleibt zumeist auch bei ihm. Unser "natürliches" Denken beginnt wie selbstverständlich mit dem innerweltlich Seienden. Von früher Kindheit an werden wir in dieses Seiende eingewiesen. Durch elterliche Erziehung und Schule, durch Lehre und praktische Erfahrung wird der geschickte, der umsichtige und auch der kritische Umgang mit dem Seienden erlernt und eingeübt. In unserem Sinnen und Trachten, in unserem Leisten und Erleben, in der Arbeit und im Spiel, in Erfolg und Mißerfolg geht es uns um das Seiende. Auch die moderne Naturwissenschaft und die moderne Technik folgen diesem "natürlichen" Denken, wenn auch



methodisch und teilweise in Bereichen, in denen es die Dinge der "natürlichen" Erfahrung nicht mehr gibt. Unser wissenschaftliches Denken versucht, möglichst allgemeingültige Aussagen über das Seiende zu formulieren, von denen das einzelne Seiende dann abgeleitet bzw. antizipiert werden kann. Unser technisches Denken ist bestrebt, das vorhandene Seiende zu beherrschen, neues Seiendes zu produzieren, die Leistungsfähigkeit unseres Umganges mit dem Seienden zu erhöhen.

Jenes Denken, das methodisch mit dem Seienden im einzelnen beginnt, kann das atomistische Denken genannt werden. Da diese Denkweise in unserer Zeit weit verbreitet ist, möchte ich sie zunächst etwas näher skizzieren.

A. Einleitende Darstellung der atomistischen Denkweise

1. Der atomistische Ansatz und dessen analytisch-synthetische Methode

Die in unserer Zeit geläufige atomistische Denkweise versucht, die Vielfalt eines und schließlich des Ganzen auf eine Vielzahl elementarer Bestandteile zurückzuführen bzw. aus ihr herzuleiten. Das Ganze wird also für ein Komplexes gehalten, das in einfache Teile teilbar, das aus diesen einfachen Teilen zusammengesetzt ist. Die einfachen Bestandteile werden umgekehrt als nicht zusammengesetzt und als unteilbar aufgefaßt.

Zudem gilt das Unteilbare, das Einfache, als offenkundig. Erst diese Annahme begründet den Anspruch des atomistischen Denkens auf Wissenschaftlichkeit. Ein Einfaches ist nicht nur von anderem distinkt, sondern auch selbst offenkundig; es ist klar und somit gewiß. Es bedarf keiner weiteren Klärung, Erklärung oder Begründung. Durch die Teilung des Komplexen in Einfaches wird somit die Klärung des Komplexen erbracht;



die Begründung des Komplexen gründet im Offenkundigen seiner einfachen Bestandteile.

Insofern die elementaren Bestandteile jedoch nicht unmittelbar gegeben sind, sondern erst durch Teilung, durch Analyse gewonnen werden müssen, insofern zudem umgekehrt nachgewiesen werden muß, wie das Ganze durch Zusammensetzung, durch Synthese aus den Termini der Analyse gebildet werden kann, fordert der atomistische Ansatz eine analytisch-synthetische Methode. Somit gehören vier Aspekte zum Atomismus:

a. die Analyse, unter anderem auch Teilung, Auflösung, Zerlegung, Rückführung, Reduktion genannt;
b. die Termini der Analyse, das heißt die Atome, Teile, Bestandteile, Elemente, Elementarteile, Komponenten;
c. die Synthese, also die Zusammensetzung, Verknüpfung, Verbindung, Konstitution, Assoziation, Integration, Koordination;
d. das Produkt der Synthese: das Zusammengesetzte, Komplexe, Komplizierte, Konstituierte, Konstruierte.

Die atomistische Denkweise konzipiert also auf der einen Seite, "am Anfang", den Pluralismus weiter nicht teilbarer Teile und auf der anderen Seite, "letzten Endes", das Ganze als das aus diesen Unteilbarkeiten Bestehende.

Das analytisch-synthetische Vorgehen zielt jedoch nicht nur auf die Wissenschaft der verschiedenen offenkundigen Atome, sondern auch darauf, deren Verhältnisse oder Beziehungen zueinander einzusehen und im Nachvollzug zu repräsentieren, zu reproduzieren, zu simulieren.



Die systematische "Rechenschaft" von diesen Zusammenhängen ist zugleich "Strukturwissenschaft". Ließe sich die atomistische Gesamtkonzeption also monolithisch und vollkommen durchführen, so wäre man in der Lage, die Totalität des Ganzen als ein erschlossenes und erklärtes System, als einen Begründungszusammenhang von Teilen, Teilbereichen und Stufen ab- bzw. aufsteigend, analytisch bzw. synthetisch zu durchlaufen. Auch die verschiedenen Atomismen, zwischen denen wir gewöhnlich noch unterscheiden, wie der physikalische, der psychologische und der logische Atomismus, wären in einem derartigen monolithischen System integriert.

Im Einzelfall mag es problematisch sein, was man als "unmittelbar gegebene" Grundelemente hinnehmen oder wählen kann, was man als die "letzten Bestandteile" annehmen oder sogar voraus-setzen soll, wohin und wie weit man die Analyse treiben darf, welches vorgängige Erfahren, Deuten oder Erfassen des zu Analysierenden die rechte oder auch nur die bessere Weise des analytischen Vorgehens sichert, ob Atome "einfach" sein müssen oder ob man ihnen eine gewisse primitive Komplexität--zum Beispiel unterscheidbare Merkmale und verhältnismäßig einfache ursprüngliche Strukturen--und eine gewisse "Unklarheit" zugestehen darf.

Betrachtet man diese Probleme jedoch von der atomistischen Gesamtkonzeption her, so erweisen sie sich als sekundär. Denn eine andere, eine feinere oder eine gröbere Analyse würde das atomistische System zwar verändern, erweitern oder einschränken, vielleicht sogar relativieren, den Rahmen der atomistischen Konzeption selbst aber nicht verlassen. So glaubt der Gestalttheoritiker, daß es nicht zulässig ist, die Analyse bis zu den ehemals antizipierten Bestandteilen zurückzuführen. Seine Untersuchungen terminieren deshalb in den gestaltartigen Ganzheiten



bzw. Teilganzheiten, die dann jedoch wieder als unzerlegbare Einheiten, also als Atome in einem komplexeren Zusammenhang fungieren.

Mit einem gewissen Recht könnte man als Atom sogar immer jenes ansprechen, was im Verhältnis zu einem Komplexeren als das jeweils Einfachere gedeutet wird. So kann in einem sozialwissenschaftlichen System das Individuum, wie es das Wort schon sagt, als Unteilbares, als Atom gelten, während es in einem naturwissenschaftlichen System als teilbar angesehen wird. Ebenso könnte jenes, was in den verschiedensten atomistischen Zusammenhängen als Basis oder untere Schicht, als frühere Stufe oder niedrigere Ebene bestimmt wird, auf Grund des Bezugs auf das Komplexere als Atom aufgefaßt werden. Im Verhältnis zu einer wie auch immer integrierten Gesamtwissenschaft wären dementsprechend selbst die Einzelwissenschaften Atome.

Der atomistischen Konzeption zufolge soll, um nur einige Beispiele zu nennen, die Körperwelt aus physikalischen Atomen oder Elementarteilen, die Gemeinschaft aus Individuen, die Erfahrung aus Sinnesdaten, die Sprache aus Phonemen, eine Schrift aus Sätzen, ein Satz aus Worten bestehen. Die Worte sollen nach Möglichkeit auf Dingworte zurückgeführt werden, und diese deutet man wiederum als Zeichen für die Basis der vorhandenen Einzelgegenstände bzw. der Gegenstandsklassen. Aus dem atomistischen Ansatz ergibt sich auch die Deutung eines jeden Allgemeinen als einer Verallgemeinerung, welche nur insofern gültig sein soll, als sie von Einzelheiten her gerechtfertigt werden kann.

Aus der Deutung der physikalischen Atome oder Elementarteile als jener Bestandteile, aus denen im Grunde alles Seiende zusammengesetzt ist, ergibt sich die Deutung der Physik als erster Wissenschaft. Allerdings stimmen keineswegs alle Physiker dieser Deutung zu. Die



"Elementarteile" und auch die angeblich aus ihnen zusammengesetzten Atome und Moleküle könnten sich auch als relativ stationäre gleichursprüngliche Zustände ein und derselben Materie bzw. Energie deuten lassen. Zum Beispiel erläutert Feyerabend:

> Heisenberg, who had been the first to stress the nonexistence of a criterion for distinguishing "elementary" particles from composites, has in the meantime developed a different theory in which elementary particles are stationary states of a single physical system, "matter".[1]

Die Antwort auf die Frage, ob die gegenwärtige Quantentheorie zum Beispiel auch für die Darstellung der biologischen Formen ausreicht, wird laut Heisenberg nur die _biologische_ Forschung erbringen können.[2] Doch selbst dann, wenn diese Antwort positiv ausfallen sollte, würde das nicht einer "Reduktion" der Biologie auf die Physik gleichkommen. In _Das Naturbild der heutigen Physik_ äußert Heisenberg sogar die Vermutung, "daß die Veränderungen in den Grundlagen der modernen Naturwissenschaft ein Anzeichen sind für tiefgehende Veränderungen in den Fundamenten unseres Daseins, die ihrerseits sicher auch Rückwirkungen in allen anderen Lebensbereichen hervorrufen".[3] Ist die "erste Wissenschaft" mithin die der Geschichte unseres Daseins?

2. _Ein Beispiel: Carnaps methodischer Atomismus_

In _Phänomenologie und Theologie_ spricht Heidegger von seinen und Carnaps Bemühungen als den "äußersten Gegenpositionen" der heutigen Philosophie, die von "abgründig verschiedenen Aufgaben her bestimmt" werden.[4] Carnaps Arbeiten stehen mit dem einflußreichen logischen Positivismus bzw. Empirismus des Wiener Kreises in Verbindung. In diesem Zusammenhang möchte ich deshalb auch wiederholt auf Carnap hinweisen, besonders auf sein Buch _Der logische Aufbau der Welt_, das



ungefähr zur gleichen Zeit wie Heideggers Sein und Zeit erschien. Auch diese Hinweise auf Carnap sollen jedoch lediglich zur vorläufigen Abgrenzung von Heideggers Denken beitragen. Sie sollen weder eine Zusammenfassung der Theorie Carnaps darstellen noch zu einer Gegenüberstellung von Carnaps und Heideggers Arbeiten führen. Wenn es zutrifft, daß Heideggers Seinsfrage noch nicht hinreichend verstanden wurde, ist eine derartige Gegenüberstellung ohnehin nicht möglich.

Auch Der logische Aufbau der Welt verbleibt methodisch innerhalb der atomistischen Denkweise und des analytisch-synthetischen Verfahrens, obwohl in Carnaps Konstitutionssystem, in Übereinstimmung mit der Gestalttheorie, die herkömmlichen einfachen Sinnesempfindungen nicht als Atome fungieren:

> Daß auf den verschiedenen Sinnesgebieten der Gesamteindruck das erkenntnismäßig Primäre ist, und erst durch Abstraktionen hieraus die sogenannten Einzelempfindungen gewonnen werden, von denen man dann nachträglich zu sagen pflegt, daß die Wahrnehmung aus ihnen "zusammengesetzt" sei, wird durch die neuere psychologische Forschung immer mehr bestätigt . . . .
>
> Vielfach hat man in Erkenntnissystemen, die im übrigen (wie besonders die positivistischen) unserem Konstitutionssystem nahestehen, nicht die Erlebnisse selbst, sondern Empfindungselemente oder sonstige Erlebnisbestandteile als Grundelemente genommen, ohne ihren Charakter als Abstraktionen zu beachten.[5]

Als unzerlegbare "Grundelemente" seines Konstitutionssystems wählt Carnap "gewisse Stellen des Erlebnisstromes", die "Elementar-erlebnisse".[6] Allerdings ist für ihn damit die Analyse "im wissenschaftlichen Sinne" noch nicht vollständig.[7] Er hält es außerdem für notwendig, zum Beispiel "die verschiedenen Sinnesgebiete und innerhalb der Sinnesgebiete die verschiedenen Sinnesqualitäten



zu konstituieren, ohne den Elementarerlebnissen den Charakter der Unzerlegbarkeit zu nehmen".[8] Man könnte auch sagen, daß Carnap zur Beibringung eines "formalen Ersatzes"[9] für die herkömmlichen Sinnesempfindungen gezwungen ist, weil ohne derartige "einfache" Atome die von ihm bevorzugte atomistische Logistik und deren Relationstheorie[10] überhaupt nicht zur Anwendung gelangen könnte. "Diese Schwierigkeit", derartige Atome beizubringen, ist also "von grundsätzlicher Bedeutung für die Konstitutionstheorie und erfordert zu ihrer Überwindung die Aufstellung einer besonderen konstitutionalen Methode", der "Quasianalyse", die laut Carnap aus dem "Frege-Russellschen 'Abstraktionsprinzip'" hergeleitet ist.[11] Die Quasianalyse ordnet die unzerlegbaren Elementarerlebnisse in verschiedene "Ähnlichkeitskreise" bzw. "Verwandtschaftszusammenhänge auf Grund einer Verwandtschaftsbeziehung" ein.[12] Carnap betont, daß die Quasianalyse eigentlich eine Synthese ist, die Quasibestandteile, zum Beispiel Klassen von Sinnesqualitäten, als Quasigegenstände konstituiert. Die Möglichkeit dieser Konstitution ruht in der "Ähnlichkeitserinnerung", der, wie Carnap vermutete, einzigen notwendigen Grundrelation in seinem Konstitutionssystem auf eigenpsychischer Basis.[13] Die Quasibestandteile der Quasianalyse, aus den unteilbaren Elementarerlebnissen durch Klassenbildung mittels der Grundrelation der Ähnlichkeitserinnerung synthetisch konstituiert, sind somit bei Carnap der "formale Ersatz" für die herkömmlichen Atome.

In § 67 bemerkt Carnap zudem, daß auch der Erlebnisstrom nicht aus Elementarerlebnissen zusammengesetzt ist, so daß seine synthetische Quasianalyse eigentlich schon bei dem Erlebnisstrom als der <u>einzigen</u> unzerlegbaren Einheit und nicht erst bei der Vielzahl der Elementar-



erlebnisse einsetzen könnte, wenn nicht sogar einsetzen müßte. Dadurch würde das Ausgerichtetsein seiner Quasianalyse und die gezielte Auswahl bzw. Produktion seiner Quasiatome allerdings nur noch fragwürdiger. Darauf soll jetzt jedoch nicht eingegangen werden; später werde ich auf Carnaps Konstitutionssystem zurückkommen.

3. Die Deutung der Verhältnisse durch das atomistische Denken und das Problem der Einheit eines Sachverhalts

Es wurde bereits erwähnt, daß die analytisch-synthetische Methode des Atomismus auch auf die Erklärung der mannigfaltigen Verhältnisse zielt. Auch die Vielfalt der Verhältnisse soll also auf eine möglichst geringe Anzahl von einfachen Elementarverhältnissen zurückgeführt bzw. aus ihr hergeleitet werden. Doch was sind diese Verhältnisse selbst? Zweifellos sind sie nichts Seiendes von der Art "selbst-ständiger" Atome. Vielmehr lassen sie sich nur von den Atomen her bestimmen. Und da Atome "einfach" sind, können Verhältnisse nur *zwischen* ihnen statthaben.[14] Alle Verhältnisse sind also, von den Atomen her gesehen, "äußere" Verhältnisse; alle Verhältnisse bestimmen sich aus der Stellung bzw. Stellungnahme der Atome zueinander.[15]

Dieser atomistischen Reduktion eines jeden Sachverhalts folgen jedoch die seit langem bekannten Probleme der Synthese. Zwar können wir einen Sachverhalt bzw. ein Ganzes auf die Position seiner angeblichen Elemente hin analysieren und diese in einem Bezugssystem anzeigen und in Rechnung stellen. In diesem Falle behandeln *wir* als eine dem Sachverhalt übergeordnete Instanz dessen für uns vorhandene Struktur. *Wir* leisten hier die Integration der Atome in die Einheit



des von uns konstruierten Rechnungszusammenhanges. Doch diese unsere Umgangsform mit einem Sachverhalt, deren technische Leistungsfähigkeit groß sein mag, berührt nicht im geringsten das Problem der Synthese, wie es sich von den Atomen her stellt. Denn der atomistischen Denkweise gemäß gibt es im Grunde eben nur Atome. Jede Synthese kann also auch nur von den Atomen her erfolgen; die Atome müßten die Kraft zur Synthese selbst aufbringen. Wird hingegen eine außerhalb der Atome vorhandene und vor-herrschende, eine die Atome synthetisierende, integrierende oder organisierende Fakultät oder Kraft, wird ein im Verhältnis zu den Atomen transzendentales Vermögen vorausgesetzt, so verbleibt man nicht mehr innerhalb einer bloß atomistischen Denkweise. Hierauf wird später näher eingegangen werden.

Descartes stellte die Körperwelt als ein Gemisch inerter Teile dar, die von außen bewegt werden. Dabei entstand für ihn das Problem der Synthese zwar nicht. Doch ein Sachverhalt, ein Ganzes, ist kein Haufen von belanglos nebeneinanderliegenden und aufeinanderfolgenden Teilen. Somit bleibt fraglich, wie die Einzelheiten, zumal die einfachen Atome, von sich aus die Verhältnisse eines Sachverhalts und darüber hinaus die mannigfaltige Vielfalt aller Verhältnisse erbringen können. Denn alle Bindungen müssen, der atomistischen Denkweise gemäß, von Individuen ausgehen; alle Beziehungen müssen von ihnen unterhalten werden. Problematisch bleiben somit auch Fragen wie: Wie entkommt das Atom seinem solipsistischen Zustand? Wie bringt das menschliche Individuum es zu Ding und "Außenwelt"? Wie nimmt es die zwischenmenschlichen Beziehungen auf? Wie gehen die menschlichen Individuen die sozialen Verhältnisse ein? Wie schaffen sie die Sprache? Wie sind ihre synthetischen Urteile, seien sie



a priori oder a posteriori, möglich? Wie leisten sie Wissen, Werte, "Kultur"? Wie kann eine Zeit, eine Epoche, von Individuen her verstanden werden?

Dieses Problem der Synthese kann nicht einfach dadurch gelöst werden, daß man den einfachen Atomen einfache Grundeigenschaften oder einfache Fähigkeiten zum Eingehen von einfachen Relationen zugesteht, von denen man dann die Vielfalt aller Verhältnisse herzuleiten sucht. Auf diese Weise ließe sich vielleicht das Entstehen verschiedener Assoziationen oder Gruppierungen darstellen. Zwar könnte ein wiederum außerhalb des atomistischen Systems stehender Betrachter derartige vorhandene Aggregate dann als Einheiten auffassen. Die Einheit eines Sachverhalts selbst kann jedoch nicht als Aggregat gedeutet werden. Das Problem der Synthese, wie es sich von der atomistischen Denkweise her stellt, kann vielmehr so umschrieben werden: Wie generieren Atome die Einheit eines Sachverhalts, eines Ganzen? Wie kann Individuelles selbst, also von sich aus, also ohne Vermittlung durch anderes, die Einheit eines Vielfältigen leisten? Wie geht die Vielzahl der eigenständigen einfachen Atome von sich aus das Verhältnis einer Einheit ein, derart, daß die Individualität der Atome in die und in der Vielfalt dieser verhaltenen Einheit sozusagen auf- und untergeht? Wie können selbständige Atome <u>sich</u> in die Mannigfaltigkeit einer Einheit "aufheben"? Wie ent-wickelt "Einfältiges" <u>sich</u> zu dem Vielfältigen als einer Einheit?

Die atomistische Denkweise, die im Prinzip mit dem Seienden im einzelnen beginnt, ist eine in unserer Zeit weit verbreitete, wenn nicht sogar die in unserer Zeit vorherrschende Denkweise. Ihr analytisch-synthetisches Vorgehen gilt schon seit Descartes als die



Methode der modernen Wissenschaft. Oft werden die Prinzipien des Atomismus sogar als die Prinzipien eines jeden wissenschaftlichen und vernünftigen Denkens ausgewiesen. Manche Philosophen unserer Zeit halten die atomistische Denkweise und deren analytisch-synthetisches Verfahren sogar für die einzig sinnvolle philosophische Denkweise.[16]

Im Unterschied zu der ontischen Denkweise im allgemeinen und zu der ontisch-atomistischen Denkweise im besonderen, beginnt Heideggers Denken nicht mit dem Seienden.[17] Es ist von dieser uns geläufigen Vorstellungsweise grundverschieden und also auch unableitbar. Es beginnt weder mit dem Seienden im einzelnen noch, im Gegensatz hierzu, mit dem Seienden im ganzen; es ist weder ontisch-atomistisch bzw. ontisch-pluralistisch noch ontisch-monistisch. Ich versuche, gleich zu Beginn diese grundsätzliche Verschiedenheit zu verdeutlichen, damit wir an Heideggers Denken nicht mit Erwartungen oder sogar Forderungen herantreten, die es weder erfüllen kann noch zu erfüllen sucht. Mit den Maßstäben der atomistischen Vorstellungsweise läßt sich Heideggers Denken nicht ermessen. Solange man zum Beispiel versucht, das Dasein als menschliches Individuum zu deuten, besteht, so weit ich sehe, keine Möglichkeit zu einem Verständnis und somit zu einer eventuellen sachlichen Kritik von Heideggers Schriften.

B. Einleitende Hinweise auf Heideggers phänomenologisches Denken im Zusammenhang einer Abgrenzung von der atomistischen Denkweise

1. Heideggers phänomenologischer Ansatz beim Wesen unserer epochalen Seinsweise

In dem zuvor erwähnten Brief an Frings betont Heidegger, daß allein die Seinsfrage sein Denken und dessen Grenzen bestimmt.



Heidegger fragt nach dem Sein. Das Sein gibt es jedoch nur in dieser und jener je epochalen Prägung.[18] Heideggers Frage nach dem Sein geht somit von einer Seinsprägung, von unserer epochalen Seinsweise aus. In Sein und Zeit wird zum Beispiel zunächst nach der Seinsart unserer gewöhnlichen Alltäglichkeit gefragt:

> Im ersten Ansatz wählte die Analytik nicht eine bestimmte, ausgezeichnete Existenzmöglichkeit des Daseins als Thema, sondern orientierte sich an der unauffälligen, durchschnittlichen Weise des Existierens. Wir nannten die Seinsart, in der sich das Dasein zunächst und zumeist hält, die Alltäglichkeit.[19]

Allerdings wird dieser Ansatz mit der Absicht gewählt, "nicht beliebige und zufällige, sondern wesenhafte Strukturen" herauszustellen, "die in jeder Seinsart des faktischen Daseins sich als seinsbestimmende durchhalten".[20]

"In historischer Orientierung" verdeutlicht Heidegger die Absicht von Sein und Zeit auch folgendermaßen:

> Descartes, dem man die Entdeckung des cogito sum als Ausgangsbasis des neuzeitlichen philosophischen Fragens zuschreibt, untersuchte das cogitare des ego--in gewissen Grenzen. Dagegen läßt er das sum völlig unerörtert, wenngleich es ebenso ursprünglich angesetzt wird wie das cogito. Die Analytik stellt die ontologische Frage nach dem Sein des sum. Ist dieses bestimmt, dann wird die Seinsart der cogitationes erst faßbar.[21]

Allerdings fügt Heidegger dem auch sofort hinzu, daß er das sum bzw. das Dasein nicht subjektivistisch auslegt. Seine Seinsfrage fragt also nicht nach dem menschlichen Subjekt. Vielmehr kann man sagen: Heidegger sucht eine sachgemäßere Bestimmung des daseinsmäßigen Sachverhalts, dessen herkömmliche subjektivistische Deutung er nicht nur für unzureichend, sondern schon im Ansatz für verfehlt hält.



Den geläufigen Deutungen und Kommentaren zufolge wird Heideggers "Dasein" jedoch subjektivistisch verstanden. Eben deshalb möchte ich diesen Terminus nun hier zunächst einmal weitgehend vermeiden. Statt dessen sage ich: Heideggers Seinsfrage fragt nach <u>unserer epochalen Seinsweise</u>. Natürlich ist auch dieser Ausdruck nicht vor möglichen Mißdeutungen sicher. Inwiefern kann zum Beispiel von einer Seinsweise überhaupt gesagt werden, daß sie "unsere" sei? Wie dieses "Possessivpronomen", wie auch das Wort "epochal" hier zu verstehen ist, wird später verdeutlicht werden.

Heideggers Denken beginnt also nicht mit innerweltlich vorhandenem Seienden. Es beginnt nicht mit dem menschlichen Individuum, das unerfahren auf die Welt kommt, das mit den Menschen und den Dingen seiner Außenwelt in Kontakt gerät, Beziehungen aufnimmt, lernt und Erfahrungen sammelt, sich weiter entwickelt. Heidegger geht zum Beispiel nicht von irgendeiner onto- oder phylogenetischen, psychologischen oder physiologischen Theorie aus, und er setzt sie auch nicht implizit voraus. Auch alle Lern-, Erkenntnis-, Sprach-, Gesellschaftstheorien bleiben zunächst einmal unberücksichtigt. Vor der Aufstellung oder Erwägung derartiger Theorien, die schließlich auch das Zustandekommen unserer Seinsweise erklären sollen, möchte Heidegger erst einmal das angeblich Zustandegekommene selbst wesentlicher erfahren. Denn jeder Versuch einer Erklärung oder einer Begründung einer Sache hat immer schon ein gewisses Vorverständnis dieser Sache, das die Untersuchung leitet und gewisse Ergebnisse antizipiert. Von der vorläufigen Erfahrung unserer Seinsweise selbst her wird sich also erst einmal zeigen können, <u>was</u> denn nun überhaupt erklärt und begründet werden soll. Allein von der Erfahrung unserer



Seinsweise her wird sich auch zeigen können, wie sie vermutlich am besten erklärt und begründet werden kann. Möchte man sie zum Beispiel als Zusammengesetztes erklären, so müßte man ja zunächst einmal die Vielfalt und das Gefüge dieser Seinsweise hinreichend erfahren haben, um nach ihren einfachen bzw. einfacheren Komponenten und der Konstitutionsfolge überhaupt suchen zu können. Allerdings wird es sich auch erst einmal von der Seinsweise selbst her zeigen müssen, ob, wie oder inwiefern sie überhaupt auf "Einfacheres" zurückgeführt bzw. aus "Einfacherem" hergeleitet werden kann. Von der Erfahrung unserer Seinsweise her könnte sich auch die Fragwürdigkeit derartiger Erklärungen und Begründungen zeigen. Sollte sich in der Tat die zunächst wie selbstverständlich antizipierte analytische Reduktion bzw. die synthetische "Induktion" oder Rekonstitution der Seinsweise als unangebracht erweisen, so müßte das dann allerdings auch Auswirkungen auf die herkömmliche atomistische Deutung von zum Beispiel Entwicklung, Erfahrung und Lernen haben.

Heidegger beginnt also mit dem, was seinsmäßig immer schon ist, wenn wir von uns aus etwas beginnen. Er beginnt mit dem, was immer schon anfänglich sein muß, damit wir von uns aus überhaupt etwas anfangen können. Wer zum Beispiel auch nur eine erste Einzelheit für ein zu errichtendes System an- oder voraussetzt, "ist" als Setzender ja schon. Heidegger beginnt also mit jenem, von dem her auch jede Arbeit und jede wissenschaftliche Theorie beginnen muß, auch wenn sie darauf nicht eigens achtet. Er beginnt mit unserer epochalen Seinsweise, und zwar mit der eigens nach ihr gestellten Frage.

Nun ist eine Seinsweise aber nichts innerweltlich Seiendes, obwohl wir gewöhnlich versucht sind, sie von derartigem Seienden her



zu verstehen.[22] Zwar versteht "das vulgäre Seinsverständnis 'Sein' indifferent als Vorhandenheit",[23] die Seinsweise ist jedoch kein vorhandenes Objekt für einen Betrachter. Deutet man sie zum Beispiel als eine Folge physiologischer Ursachen, so ist diese Folge selbst auf empirische Weise ja nie erfahrbar. Innerhalb dieser Erklärungsweise sind zwar die angeblichen Ursachen, nicht aber die angeblichen Folgen als Vorhandenes empirisch wahrnehmbar. Auch wenn man die Seinsweise als eine Aufeinanderfolge von Perzeptionen deutet, als eine Synthese von Vorstellungen, als einen Strom von Erlebnissen, so sind derartige Perzeptionen, Vorstellungen oder Erlebnisse unter dem innerweltlich Seienden auf empirische Weise ja nie nachweisbar.

Man kann nach der Seinsweise nicht wie nach einem innerweltlich Seienden fragen. Man kann nicht nach ihrem Aussehen, ihren vorhandenen Eigenschaften, ihrer Position in Raum und Zeit, man kann nicht nach ihrer ontisch-kategorialen Bestimmtheit fragen. Vielmehr fragt Heidegger nach ihrer Existenz. Mit diesem Wort kann also nicht die existentia, also das Vorhandensein der Seinsweise gemeint sein, eben weil sie nichts derart Seiendes ist. Gemeint ist hingegen das Wesen der Seinsweise.[24] Mit "Wesen" kann in diesem Zusammenhang jedoch auch nicht die essentia oder die Essenz, also die bestimmende Eigenschaft oder der "wesentliche" Bestandteil eines Seienden benannt sein. Das Wesen wird "weder aus dem esse essentiae noch aus dem esse existentiae" bestimmt.[25] Vielmehr muß dieses Wort auch schon in Sein und Zeit als ein Verbalsubstantiv verstanden werden, als welches es dann in späteren Schriften ausdrücklich bestimmt wird: "Vom Zeitwort 'wesen' stammt erst das Hauptwort ab. 'Wesen', verbal verstanden, ist das Selbe wie 'währen'; nicht nur bedeutungsmäßig, sondern auch in der lautlichen Wortbildung."[26]



Mit dem Wesen des Seins bzw. unserer Seinsweise ist also hier und auch im folgenden immer dessen bzw. deren Währen gemeint. Heideggers Schriften handeln vor allem von diesem Wesen oder Währen des Seins bzw. unserer Seinsweise. So wird in Sein und Zeit nach der "Existenz" des Daseins, das heißt nach dem Wesen unserer Seinsweise gefragt. Die "Existenzialität" dieser Existenz, das heißt der Zusammenhang der Strukturen der Existenz,[27] das heißt das Wesensgefüge oder die seinsmäßige Verfassung unserer Seinsweise soll dort aufgezeigt werden. Dazu werden die "Existenzialien", das heißt die Strukturmomente der Existenzialität, das heißt die Wesensmomente unserer Seinsweise zunächst dargestellt. Diese Existenzialien dürfen also nicht, wie es in den geläufigen Deutungen so häufig geschieht, mit den Eigenschaften eines Vorhandenen verwechselt werden:

> Die Frage nach dem existenzialen Grundcharakter des Daseins ist wesenhaft verschieden von der Frage nach dem Sein eines Vorhandenen.
>
> Das Dasein ist ontologisch grundsätzlich von allem Vorhandenen und Realen verschieden.[28]

Heideggers Denken achtet auf das Sein von dem Wesen unserer epochalen Seinsweise her. Es sucht diese Seinsweise, so wie sie sich im Währen von sich selbst her zeigt, zu vernehmen und zu erfahren. Die Seinsweise selbst ist das "Sich-an-ihm-selbst-zeigende", das Phänomen.[29] Und jene Denkweise, die versucht, dieses Phänomen, so wie es sich von sich selbst her zeigt, zu vernehmen, zu erfahren und zu bekunden, kann somit Phänomenologie genannt werden.[30] In diesem Sinne ist Heideggers Denkweise also eine phänomenologische Denkweise.

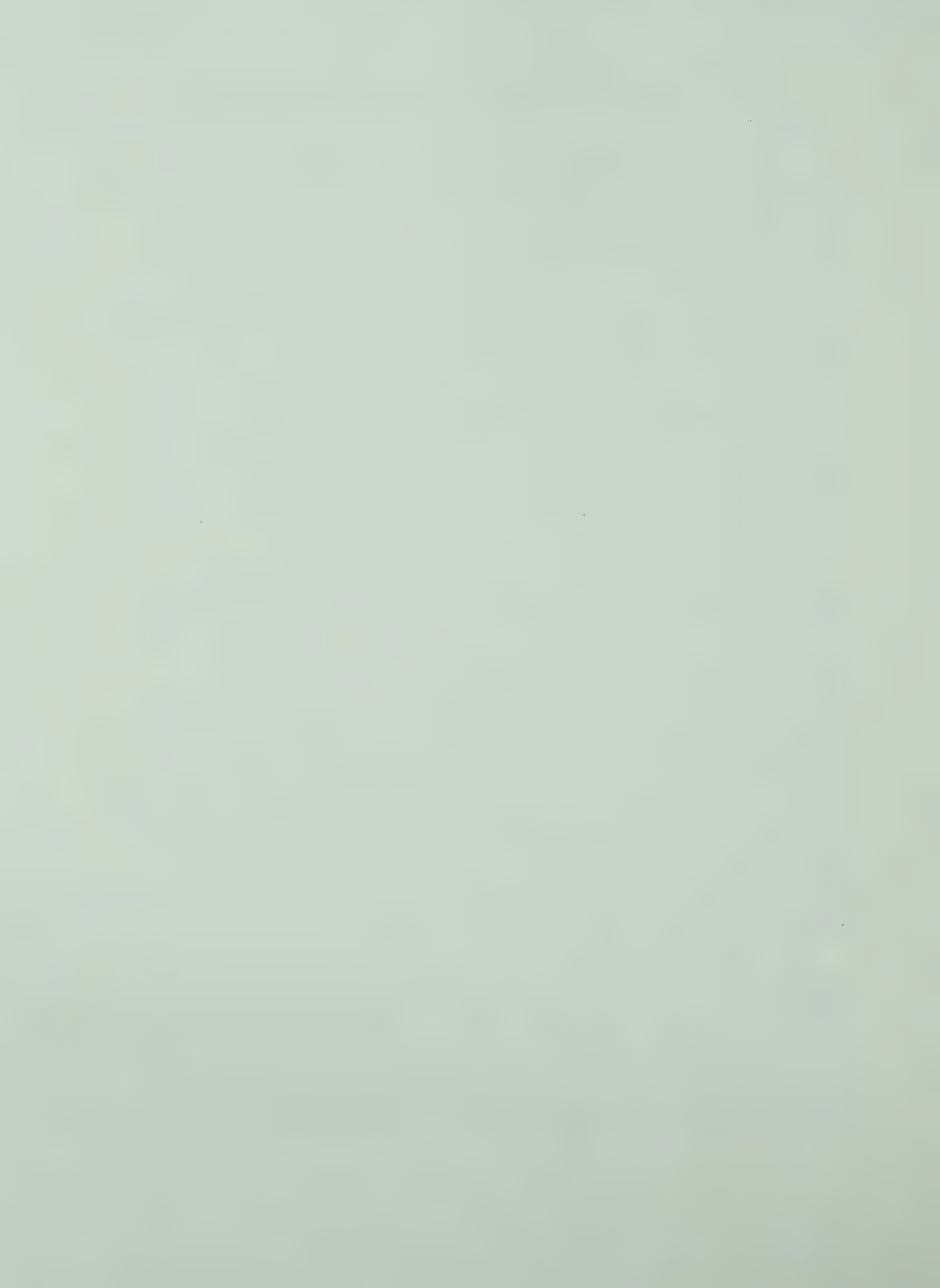


2. Die Phänomenologie und die herkömmliche Wissenschaft

Die herkömmliche empirische Wissenschaft beruft sich auf die Erfahrung. Sie ist Erfahrungswissenschaft. Doch wie versteht sie die Erfahrung? Welches Vorverständnis der Erfahrung bestimmt hier, was in vorzüglicher Weise als Erfahrung gelten soll? Vor allem beruft sich die empirische Denkweise auf die kategoriale Beschaffenheit des vereinzelt Seienden. Ist jedoch jede Erfahrung immer eine derartige Erfahrung des derart Seienden? Ist die Erfahrung selbst zudem atomistisch? Beruft sich diese empirische Wissenschaft also überhaupt auf die Erfahrung oder nur auf eine, nämlich ihre Deutung der Erfahrung des innerweltlich vereinzelt Vorhandenen?

Der phänomenologischen Denkweise gemäß erschöpft sich die Erfahrung nicht in dieser empirischen Wissenschaft. Vielmehr beruft sich auch die Phänomenologie auf die Erfahrung, nämlich auf die Erfahrung des Wesens unserer Seinsweise. Wenn das Wort "empirisch" also auf die Erfahrung und nicht nur auf eine bestimmte Deutung der Erfahrung verweist, so ist auch das phänomenologische Denken empirisch. Und insofern es diesem Denken gelingt, das Erfahrbare wesentlicher zu erfahren, könnte es nicht nur in einem anderen, sondern in einem wesentlicheren Sinne empirisch genannt werden.

Die herkömmliche rationale Wissenschaft beruft sich auf die Vernunft. Sie ist Vernunftwissenschaft. Doch wie versteht sie die Vernunft? Welches Vorverständnis der Vernunft bestimmt hier, was in vorzüglicher Weise als vernünftig gelten soll? Hat es die Vernunft in erster Linie mit der Repräsentation der Strukturen des innerweltlich



Seienden, des "Positiven" zu tun? Oder erschöpft sie sich sogar--zumal nach dem Tode des höchsten Seienden auch dessen "Schatten", nämlich die Positivität des übrigen Seienden zunehmend schwindet--als moderne Logistik in der schöpferischen Produktion von Kalkülen zur Realisierung der verschiedenen subjektiven Zielsetzungen?

Der phänomenologischen Denkweise gemäß erschöpft sich die Vernunft nicht in der uns geläufigen rationalen Wissenschaft. Vielmehr beruft sich auch die Phänomenologie auf die Vernunft, nämlich auf das Vernehmen des Wesens unserer Seinsweise. Wenn das Wort "Vernunft" oder "Rationalität" also auf das Vernehmen verweist, und nicht nur auf die "Rechenschaft" vom Seienden, so ist auch das phänomenologische Denken vernünftig bzw. rational. Und insofern es diesem Denken gelingt, das Vernehmbare ursprünglicher zu vernehmen, könnte es nicht nur in einem anderen, sondern in einem ursprünglicheren Sinne vernünftig genannt werden als zum Beispiel die Konstruktion logistischer Systeme aus atomistischen "Einfältigkeiten" zur Erreichung der verschiedensten menschlichen Zwecke oder zur Durchsetzung des jeweiligen menschlichen Eigenwillens. Doch diese Bemerkungen zielen nicht auf eine Verteidigung des phänomenologischen Denkens als eines empirischen oder eines rationalen Denkens. Wichtiger als ein Festhalten an diesen Titeln ist ein wesentlicheres Erfahren und Vernehmen des Wesens des Seins, wie es sich in unserer epochalen Seinsweise zeigt.

Heideggers Phänomenologie ist also weder eine empirische noch eine rationale Wissenschaft vom innerweltlich Seienden. Man kann sie jedoch auch nicht einfach eine Wissenschaft des Seins nennen. Denn zunächst ist es ja weder selbstverständlich noch erwiesen, daß das Sein so einfach zugunsten des Wissens, und zumal zugunsten der



modernen Deutung des Wissens, die in unserem Wort "Wissenschaft" schon mitspricht, aufgeht. Ohne weiteres wird man die Identität von Sein und Wissen auch nicht voraussetzen können. Denn nicht wir verfügen über das Verhältnis von Sein und Wissen. Wie dieses Verhältnis bestimmt ist, hängt nicht von unseren Erwägungen oder Voraussetzungen, auch nicht von unseren Entscheidungen oder Maßnahmen ab. Unsere Erwartungen oder Vorstellungen von diesem Verhältnis ändern es nicht. Auch unser Pochen auf ein von uns geschätztes Vorverständnis der Rationalität würde den Sachverhalt dieses Verhältnisses nicht berühren. Dieses Verhältnis ist, wie es ist, das heißt west. Wie es bestimmt werden darf, könnte sich allein vom Wesen unserer Seinsweise selbst her zeigen, könnte also vielleicht eine Phänomenologie erbringen.

Die uns geläufige Wissenschaft begreift Wissen als Gewißheit, als Sichersein. Das wissenschaftlich Gewußte ist das ins Gewisse Sichergestellte, sei es durch die "unmittelbare Einsicht", die Intuition, sei es durch das mittelbare Experiment des Menschen. Auch das "bloß theoretisch" Gewußte, auch das nur vorläufig oder relativ Sichere ist am Begriff dieses Sicherseins orientiert. Diese Wissenschaft soll, ihrem Begriff von Wissen zufolge, Gewißheit und Sicherheit erbringen.

Doch woher weiß man, daß dieser Begriff des Wissens ein wesentlicher ist? Könnte das Kriterium der Sicherheit die Dimension des Wissens nicht auch im wesentlichen verfehlen? Auch die Identität von Wissen und Sichersein wird man nicht einfach voraussetzen können, eben weil wir auch über dieses Verhältnis nicht verfügen. Zudem ließe sich einiges zugunsten der Vermutung sagen, daß moderne Wissenschaft <u>aus</u> Gewißheit entstand und betrieben



wurde--aus der Gewißheit des *cogito*: *sum*, aus der "Wissenschaft" des Geistes--und ungeeignet ist, Gewißheiten *zur* Sicherheit, Beruhigung oder Befriedigung beizubringen. Möglich wäre auch, daß alles Fragen im wesentlichen überhaupt keine sicheren Antworten sucht, sondern das Offene und was in ihm frei erscheint, zum Beispiel auch das Schutzlossein und das Verborgene als solches.

Wie das Wissen in Bezug auf das Sein, wie es auch in Hinsicht auf Gewißheit und Sichersein bestimmt werden darf, wie auch Gewißheit und Sichersein selbst bestimmt werden dürfen, kann sich also, wenn überhaupt, nur vom Wesen der Seinsweise her zeigen. Phänomenologie ist also weder Wissenschaft vom innerweltlich Seienden noch Wissenschaft vom Sein, sondern vor allem Bedenken des Seins, Fragen nach dem Sein.

Das phänomenologische Denken ist bemüht, dem Wesen unserer epochalen Seinsweise zu entsprechen. "*Dieses anfängliche Entsprechen*, eigens vollzogen, *ist das Denken*."[31] Das phänomenologische Denken möchte sich auf nichts anderes als auf das Erfahren und Vernehmen dieses Wesens verlassen und berufen. Es möchte das Phänomen, so wie es, während und gewährend, sich zeigt, nach Möglichkeit in seiner Eigenart gewahren. Um das Wesen möglichst sachgemäß zur Sprache zu bringen, sucht dieses Denken nach Bestimmungen und "Grundsätzen", die dem Wesen entsprechen. Auch die Methode und die "Logik" dieser Phänomenologie, auch die von Heidegger in *Sein und Zeit* angestrebte "Fundamentalontologie" müßte derart im Wesen des Seins, wie es sich in unserer epochalen Seinsweise zeigt, fundiert sein.

Von dem Erfahren und Vernehmen des Wesens der Seinsweise her ergibt sich für das phänomenologische Denken zudem die Möglichkeit



zu einer sachlich berechtigten Kritik am Geläufigen und am ansonsten Selbstverständlichen und scheinbar Sicheren. Von dort her eröffnet sich jener "Abstand", der es diesem Denken ermöglicht, sich mit dem herkömmlich Gegebenen auseinanderzusetzen, gewisse Vorurteile als solche überhaupt wahrzunehmen und von bloßen Denkgewohnheiten Abstand zu nehmen. Ob zum Beispiel jene Bestimmungen, Prinzipien und Methoden, die sich im Umgang mit dem innerweltlich Vorhandenen bisher als relativ erfolgreich erwiesen haben, auch für das phänomenologische Denken verbindlich sein können, muß sich von der Seinsweise selbst her zeigen. Ebenso wird die Phänomenologie jede Wissenschaft, ob empirisch oder logisch-mathematisch, ob repräsentativ oder instrumental, nicht ohne weiteres als Garant der Sicherheit, sondern als Postulat betrachten, dessen Anspruch es zu überwachen gilt, und zwar allein vom Erfahren und Vernehmen des Phänomens her. Vom Wesen der Seinsweise her könnte sich selbst eine Destruktion der herkömmlichen Ontologie als notwendig erweisen.[32] Von dort her findet das phänomenologische Denken jedoch nicht nur die Möglichkeit zur zurückweisenden Kritik der Tradition, sondern auch zur verantwortlichen Übernahme und Fortführung jener Überlieferung, die unserer Seinsweise schon entspricht.

Insofern es dem phänomenologischen Denken gelingt, allein der Erfahrung des Phänomens zu entsprechen, beruht das Eigentümliche dieses Denkens also keineswegs in individueller Absonderlichkeit oder Willkür, sondern im Eigenen, im Eigentum des seinsmäßigen Sachverhalts selbst. Die Eigenart dieses Sachverhalts soll nach Möglichkeit bewahrt werden. Sie soll nicht zugunsten von Geläufigerem, und sei es noch so "selbstverständlich", entstellt werden.[33] Allerdings ist



es möglich, vielleicht sogar unumgänglich, daß das Wesen unserer Seinsweise, insofern es noch unzureichend erfahren ist, auch nur unbeholfen bekundet werden kann. Jeder Hinweis, dasselbe besser zu sagen, kann deshalb nur begrüßt werden, vorausgesetzt er hilft, dasselbe besser zu sagen. Denn es ist nicht einfach, den geläufigen Erfahrungs- und Deutungs-, Denk- und Sprachgewohnheiten zu entgehen und dem Wesen, so wie es sich zeigt, einfach zu entsprechen. Heidegger bemerkt, hierzu "fehlen nicht nur meist die Worte, sondern vor allem die 'Grammatik'".[34]

Insofern es dem phänomenologischen Denken gelingt, allein dem Wesen der Seinsweise zu entsprechen, setzt es von sich aus nichts voraus. Vor allem ist die Seinsweise selbst keine Voraussetzung, keine Vorstellung oder Idee des Phänomenologen. Dieser ersinnt und kalkuliert auch keine abstrakt-theoretischen Modellvorstellungen vom Sein, etwa um gewisse herkömmliche Probleme zu lösen oder zu vermeiden. Dem phänomenologischen Denken obliegt zudem nicht die sonst so wichtige Sicherung oder Setzung des Anfangs. Der Einwand, daß ein System sich niemals selbst vermitteln kann, sondern immer nur im Rückgriff auf anderes und weiteres, schließlich nur von "metaphysischen", das heißt in diesem Falle von ungesicherten oder von bloß vorausgesetzten Anfängen her vermittelt werden kann, betrifft ebenfalls nicht die Phänomenologie. Ihr Anfangen ist anderer Art; nicht sie leistet Vermittlung und System.

Da das phänomenologische Denken allein dem Wesen der Seinsweise entsprechen möchte, ist es auch bemüht, alle jene Benennungen der Seinsweise selbst zu vermeiden, die entweder unsachgemäß sind oder aber der Sache nicht hinreichend gemäß sind und folglich irreführend



sein könnten. Denn eine Benennung ist nicht immer nur ein bloßes Zeichen, das durch ein beliebiges anderes Zeichen ersetzt werden könnte. Mit einer Benennung kommen meistens schon die vielfältigen Zusammenhänge eines Verständnisses zu Wort. Versteht man einen Namen oder ein Wort zum Beispiel als ein bloßes Zeichen, so spricht dabei schon eine gewisse Sprachtheorie und durch diese eine gewisse "Ontologie" mit; das Wort entspricht also schon einem gewissen Verständnis des Seienden. Auch Worte, nicht nur Aussagen können demnach unwahr sein. Das Wort "Renaissance" ist zum Beispiel unwahr (unrichtig); damals wurde nicht der antike Mensch wiedergeboren, sondern eher der moderne Mensch geboren. Auch das Wort "Mittelalter" impliziert eine recht fragwürdige Deutung nicht nur jener Zeit, sondern mehrerer geschichtlicher Zeiten. In dem Wort für jene Zeit zeigt sich auch schon etwas von dem Selbstverständnis unserer Zeit. Eine Epistemologie, wie sie zum Beispiel Carnap antizipiert, müßte also nicht nur Kriterien für die Übersetzbarkeit einer Aussage in eine andere Aussage beibringen, sondern auch Regeln für die Übersetzbarkeit eines Wortes in die Aussage und darüber hinaus letztlich in die Zusammenhänge jener epochalen Zeit, in der dieses Wort vorkommt. Ein Wort hinreichend verstehen, heißt eine Zeit verstehen.[35] An dem Mangel derartiger Regeln für das Verhältnis zwischen einem Wort und seiner Zeit, und umgekehrt zwischen dem epochalen "Ganzen" und dieser seiner "Einzelheit", sind bisher vermutlich auch die Versuche des elektromechanischen Übersetzens gescheitert.

Ich habe bereits darauf hingewiesen, daß die Seinsweise nichts innerweltlich Seiendes ist. Sie ist kein vorhandener Gegenstand. Unter den Objekten kommt sie nicht vor. Die moderne Wissenschaft



dieses innerweltlich Seienden, zum Beispiel die Physiologie, stößt nie auf das Sein.[36] Innerhalb dieser Wissenschaft und ihrer kategorialen Bestimmung des innerweltlich Seienden kann die Seinsweise selbst also auch nie thematisch werden. Zwar könnte man sagen, daß eine Seinsweise immer die Seinsweise eines Seienden ist. Die Benennung und die Bestimmung dieses Seienden müßten jedoch der Seinsweise dieses Seienden entsprechen. So nennt Heidegger das Dasein in _Sein und Zeit_ einerseits ein Seiendes, andererseits sucht er die Bestimmung dieses Seienden von dessen Seinsweise bzw. vom Sein her.

Nehmen wir nun einmal an, wir würden uns unter dem Dasein den Menschen vorstellen. Dann würden sich mit dieser Vorstellung und mit dieser Benennung auch sofort die verschiedensten kategorialen Bestimmungen dieses Seienden einstellen. Von diesen Bestimmungen ausgehend, analysieren und berechnen die Wissenschaften den Menschen als etwas innerweltlich Seiendes in verschiedener Hinsicht. In zunehmendem Maße können sie ihn sogar in jeder derartigen Hinsicht synthetisch herstellen. Dennoch stoßen diese Wissenschaften nie auf das Sein, das heißt auf die Seinsweise dieses Seienden, obwohl sowohl sie als auch die kategorialen Bestimmungen, wie später gezeigt werden wird, einer epochalen Seinsweise dieses daseinsmäßigen Seienden gehören. Selbst dann, wenn wir alle "Organe" des Menschen mit Maschinen ersetzen könnten, wäre damit noch nichts über die Seinsweise dieser "Menschenmaschine" ausgemacht.

Unsere voreilige Identifizierung von Dasein und Mensch hätte das Wesen der Seinsweise also vollkommen verfehlt. Das Dasein ist nicht der Mensch, sondern das Wesen des Menschen,[37] welches Wesen jedoch nur vom Sein her verstanden werden kann. Auch hierauf wird



später ausführlicher eingegangen werden. Es wird sich dann zeigen, daß das Wesen des Menschen nichts Menschliches im herkömmlichen Sinne ist. Das phänomenologische Denken Heideggers vermeidet deshalb von Anfang an alle jene Benennungen--wie Mensch, Leben, Bewußtsein, Seele, Eigenpsychisches, Erlebnisstrom, Subjekt, Ich, Person, Individuum--, die eine biologische oder eine anthropologische, eine psychologische oder eine subjektivierende Deutung der Seinsweise nahelegen. In § 10 von Sein und Zeit wird das phänomenologische Denken zum Beispiel ausdrücklich gegen Anthropologie, Psychologie und Biologie abgegrenzt. An anderer Stelle heißt es sogar: "Was wir mit 'Dasein' bezeichnen, kommt in der bisherigen Geschichte der Philosophie nicht vor."[38] Dennoch blieben anthropozentrische, existentialistische, subjektivierende Mißdeutungen des Wortes "Dasein" im besonderen und der Schriften Heideggers im allgemeinen nicht nur nicht aus, sondern die Regel und vorherrschend.

3. Das je-epochale Sein als unteilbare Konstellation von Momenten

Sollen alle Bestimmungen und "Grundsätze" nach Möglichkeit immer dem Wesen der Seinsweise entsprechen, sollen auch alle jene Bestimmungen möglichst vermieden werden, deren Fundierung bzw. Herkunft im Sein abgestorben, verschüttet, vielleicht unwiederholbar vergessen ist, so bleibt schließlich gar nichts anderes übrig als der nun notwendigen Frage nachzugehen: Wie west das Sein? Wie zeigt sich die Seinsweise von sich selbst her? Wie erfährt das phänomenologische Denken das Wesen unserer Seinsweise?

Weist sich die Seinsweise selbst zum Beispiel als Sukzession einfacher Perzeptionen aus, als eine Aufeinanderfolge separater



Einzelvorstellungen, als eine Reihe von Sinnesdaten oder, wie Russell in der bereits zitierten Stelle sagt, als "track of sets of compresent events"?[39] Zeigt sich die Seinsweise selbst als ein derartiges Aggregat?

Zwar können wir uns auf den phänomenalen Sachverhalt berufen, daß Unterscheidbares anwest. Auch können wir viele Dinge teilen. Zum Beherrschen eignet sich das Teilen sogar vorzüglich. Dürfen wir deshalb jedoch annehmen, daß alles, was Unterschiede aufweist, auch aus dem Unterscheidbaren zusammengesetzt ist? Dürfen wir voraussetzen, daß eine jede Sache, weil sie teilbar ist, auch aus Teilen zusammengesetzt ist?

Hume hielt diese Voraussetzung für erwiesen:

> Whatever is distinct, is distinguishable; and whatever is distinguishable, is separable by the thought or imagination. All perceptions are distinct. They are, therefore, distinguishable, and separable, and may be conceiv'd as separately existent, and may exist separately, without any contradiction or absurdity.[40]

Zudem beließ er es nicht bei der <u>möglichen</u> Existenz separater Einzelvorstellungen. Der Mensch <u>ist</u> für ihn "nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity . . .".[41] Was bedeutet jedoch "inconceivable rapidity"? Besagt dieser Ausdruck, daß die Aufeinanderfolge einzelner Perzeptionen, deren Summe das Bewußtsein sein soll, nicht nur erstaunlich schnell, nicht nur unfaßbar oder sogar unvorstellbar schnell, sondern eben überhaupt nicht wahrnehmbar ist? Wie könnte Hume seinen atomistischen Ansatz dann aber rechtfertigen? Keine Erfahrung könnte ergeben, daß das Wahrnehmen atomistisch ist.



Daß Hume das Prinzip der Synthese der separaten Perzeptionen nicht finden konnte, könnte also auch daran liegen, daß es derartige Einzelvorstellungen überhaupt nicht gibt.

Russell weist in Logical Atomism sogar selbst darauf hin, daß die Atome seines Systems nicht erfahrbar sind: "When I speak of 'simples' I ought to explain that I am speaking of something not experienced as such but known only inferentially as the limit of analysis."[42] Carnap spricht, wie bereits erwähnt, von der Quasianalyse der unteilbaren Elementarerlebnisse bzw. des Erlebnisstroms. Zudem scheint sogar die moderne Physik der "Elementarteile", oder doch wenigstens eine mögliche Deutung derselben, gerade jenen physikalischen Atomismus in Frage zu stellen, der das Modell, wenn nicht sogar die Grundlage des logischen Positivismus sein sollte.

Werden die Atome einer Sache jedoch nicht erfahren, sondern nur antizipiert, so wird es sich zunächst einmal von der Sache selbst her zeigen müssen, ob auch nur der Versuch ihrer Rückführung auf Bestandteile überhaupt angebracht ist. In diesem Falle könnte es ja auch sein, daß diese ganze Richtung des Zurückführenwollens nicht stimmt, daß das ganze Programm des Atomismus nur einem unsachgemäßen Vorurteil entspringt.[43] Wie zeigt die Seinsweise sich also von sich selbst her?

Während die atomistische Denkweise versucht, einen jeden Sachverhalt, also auch die Mannigfaltigkeit des Ganzen, der "Welt", auf eine Vielzahl einzeln existierender einfacher Einheiten zurückzuführen, glaubt das phänomenologische Denken dem Wesen der Seinsweise zu entsprechen, wenn es diese als eine mannigfaltige unteilbare Einheit, als ein einfaches endliches Ganzes anerkennt. Dieses Ganze ist also



einfach, das Einfache ist mannigfaltig, das Mannigfaltige ist unteilbar, und das Unteilbare ist das Ganze. Die mannigfaltige Seinsweise wird somit nicht als eine Zusammensetzung aus Bestandteilen, sie wird nicht als eine Struktur aus ontisch-vorhandenen Einzelheiten, also im Grunde als eine Maschine vorgestellt. Hingegen wird sie als eine Konstellation ontologischer Momente bestimmt. Dies besagt nicht, daß die Konstellation aus Momenten "zusammengesetzt" ist; die Wesensmomente dürfen nicht als "ontologische Bestandteile" der epochalen Konstellation des Seins mißverstanden werden.[44]

Vielmehr west das Sein, solange es währt, derart, daß es in verschiedene "Falten" oder "Dimensionen" einer je-epochalen Seinsprägung aufgebrochen bzw. eröffnet ist. Obwohl derart in die Mannigfaltigkeit einer Seinsweise aus-ein-ander-gesetzt und unter-schieden, bestehen die Momente aber nicht als das eine und als das andere abgeschieden und vereinzelt für sich. Als Unterschiedene stehen sie im Seinsganzen, können als solche allein dort bestehen. In diesem Sinne bestehen die Momente in und aus der Konstellation. Auseinandergesetzt und unterschieden sind sie in die und in der Konstellation gehalten. Die je-epochale Konstellation des Seins ist der Ort von sowohl Unterscheidung als auch Versammlung, von sowohl Auseinandersetzung als auch Ineinanderspiel, und, in diesem Sinne, von sowohl Zerrissenheit als auch Identität. Die Momente sind in die Unterschiede versammelt, in das Ineinanderspiel auseinandergesetzt; sie sind in ihre Gegenden vermittelt, im Gegensatz zusammengehörig, und, in diesem Sinne, im Widerspruch identisch.

Diese Auseinandersetzung der Wesensmomente bzw. Existenzialien in die bzw. in der je-epochalen Konstellation des Seins kann mit einem gewissen Recht ein System genannt werden. Allerdings ist ein



derartiges System nun nicht eine systematische Zusammenstellung von seiten des Menschen; vielmehr west das Sein selbst systematisch. Im Zusammenhang einer Schelling-Vorlesung sagt Heidegger:

> Und sofern zum Wesen des Seyns überhaupt der Fugencharakter gehört . . . , liegt in aller Philosophie als Fragen nach dem Seyn die Ausrichtung auf Fuge und Fügung, auf System.
>
> System ist das Gefüge des Seyns selbst, nicht nur ein dazu gekommener Rahmen für das Seiende und erst recht nicht ein beliebiges Zusammenschieben.[45]

Es sei noch einmal betont, daß Heideggers phänomenologisches Denken also nicht mit innerweltlich vorhandenen Einzelheiten beginnt, um sodann von ihnen her mittels zum Beispiel physikalischer, physiologischer, biologischer, phylogenetischer, ontogenetischer, psychologischer, epistemologischer, linguistischer, soziologischer, ökonomischer, kulturhistorischer Theorien den Aufbau einer Seinsweise synthetisch nachzuvollziehen und so zu "erklären". Vielmehr beginnt es mit dem "System" der Wesenseinheit unserer "mannigmomentigen" epochalen Konstellation des Seins.

4. Das unteilbare Seinsgefüge und die Verhältnisse

Während die atomistische Denkweise alle Verhältnisse als "äußere" Verhältnisse zwischen Atomen oder Individuen deutet, erkennt das phänomenologische Denken alle Verhältnisse der manigmomentigen Konstellation als "innere" Verhältnisse an. In der Konstellation des Seins ist eine Mannigfaltigkeit von Momenten verfaßt und verhalten. Diese Verfassung ist jedoch nicht unregelmäßig; das Ineinanderspiel der Momente ist kein bloßes Durcheinander. Dieses Verhalten ist nach einem "Maß" im Sachverhalt der Seinsweise verhalten; die



Verhältnisse sind in der Auseinandersetzung der Momente gesetz-mäßig verfügt.

Überaus fraglich ist nun, ob die "Logik" dieser Auseinandersetzung und dieses Ineinanderspiels der Momente, ob dieser "ganze Reichtum" der im Sein "beschlossenen Gliederungen und Bezüge"[46] mit der herkömmlichen Logik, die am innerweltlich vereinzelt Seienden orientiert ist, auch nur annähernd bestimmt werden kann. Gewöhnlich stellen wir den Gegensatz zum Beispiel bipolar-symmetrisch vor, das heißt Teil und Gegenteil sind derart konzipiert, daß die Negation des Teils zum Gegenteil führt und die Negation des Gegenteils zum Teil zurückführt. Läßt sich die seinsmäßige Aus-ein-ander-setzung der Momente in das "System" des Seins jedoch mit einem derart vorgestellten Gegen-satz bestimmen? Kann die "reichere Symmetrie" des seinsmäßigen Sachverhalts auf eine Anzahl bipolar-symmetrischer Gegensätze zurückgeführt werden? Wie sinnvoll wäre eine derartige Auflösung des mannigfaltigen Verhältnisses auf bipolare "Einfältigkeiten"?

Zum Beispiel darf auch das "und" in Sein und Zeit nicht als Konjunktion im herkömmlichen Sinne verstanden werden, so als gäbe es hier das Sein und dort die Zeit: "'Sein' ist in 'Sein und Zeit' nicht etwas anderes als 'Zeit', insofern die 'Zeit' als der Vorname für die Wahrheit des Seins genannt wird, welche Wahrheit das Wesende des Seins und so das Sein selbst ist."[47] Hat Heidegger also die Sprache mißbraucht, weil wir diese Konjunktion nicht im Sinne der atomistischen Logik deuten können?

Müssen sich die Phänomene nach dieser Logik oder sollte sich die Logik nach den Phänomenen richten? Erstaunlich ist die oft vorherrschende gläubige Gewißheit, daß die Strukturwissenschaften in



ihrem herkömmlichen Ansatz und in ihrer gegenwärtig gegebenen Form für das Erfassen aller Verhältnisse im Prinzip ausreichend sind. Erstaunlich ist zudem die Leichtfertigkeit, mit der man, aus dieser gläubigen Gewißheit heraus, alle jene Dinge als irrational oder unwahr abschreibt, zu deren Berechnung die vorhandenen Mittel unzureichend sind. Es ist, als ob man sich ein Werkzeug konstruiert hätte und sodann alles das für verwerflich hält, was man damit nicht handhaben kann. Das Wahre wäre demnach eine Funktion der vorhandenen Produktionsmittel.

Auch der Anspruch der Logik auf eine "bloß formale" Darstellung der Phänomene wird sich an den Phänomenen selbst ausweisen müssen. Von den Phänomenen her könnte sich eine Erweiterung, vielleicht sogar eine Veränderung dieser Wissenschaft als notwendig erweisen. Es könnte sich allerdings auch zeigen, daß das geregelte Ineinanderspiel der seinsmäßig auseinandergesetzten Momente nicht nur derart reichhaltig und delikat, sondern vor allem derart andersartig ist, daß die herkömmliche Logik davor notwendig versagen muß. Schon der Versuch einer Formalisierung, Systematisierung und Programmierung dieser seinsmäßigen Verhältnisse könnte sich als völlig unangebracht erweisen. Vielleicht glückt die wesentlichste Be-stimmung dieser Verhältnisse nur zuweilen der strengeren, aufmerksameren Disziplin der Kunst.

Hiermit soll und kann nichts gegen die technische Leistungsfähigkeit der modernen rechnerischen Logik gesagt sein. Es wurde nur gefragt, ob als ausgemacht gelten kann, daß zum Beispiel die uns geläufige Negation und Konjunktion dem Wesen des Seins entsprechen. Auf derartige Fragen kann verzichtet werden, solange wir uns mit einer instrumentalen Bestimmung der Logik begnügen. Doch dann kann



auch deren Anspruch auf Allgemeingültigkeit nicht länger aufrecht erhalten werden. Denn die geeignetsten Mittel müssen immer wieder neu von der jeweiligen Aufgabe her gesucht und erarbeitet werden. Das Universalwerkzeug gibt es nicht. Und wenn es dies gäbe, wäre es eben nur ein Werkzeug.

Insofern das phänomenologische Denken die mannigfaltige Konstellation als ein unteilbares Ganzes anerkennt, kann man es in einem gewissen, wenn auch nicht in einem ontischen Sinne, ein monistisches Denken nennen. Das impliziert jedoch nicht, wie zum Beispiel Russell glaubt, daß ein derartiges Denken die Realität der Verhältnisse verneinen muß.[48] Keineswegs wird man zum Beispiel sagen können, daß Hegels Phänomenologie die Realität der Verhältnisse leugnet. Allerdings ist die phänomenologische Bestimmung der seinsmäßigen Verhältnisse nicht mehr an unserer gewöhnlichen Vorstellung der Beziehungen zwischen innerweltlich vorhandenen Einzelheiten orientiert.

5. Das Offensein, die Lichtung des Seins

Während die atomistische Denkweise die innerweltlichen einfachen Teile und auch deren einfache Verhältnisse für offenkundig hält--oder doch für offenkundiger als das aus ihnen angeblich Zusammengesetzte--und ihr Wissen auf der Distinktheit und Klarheit dieser offenkundigen Einzelheiten gründet, gewahrt das phänomenologische Denken die Öffnung, die Lichtung der Seinsweise selbst:

> Die ontisch bildliche Rede vom lumen naturale im Menschen meint nichts anderes als die existenzial-ontologische Struktur dieses Seienden, daß es ist in der Weise, sein Da zu sein. Es ist "erleuchtet", besagt: an ihm selbst als In-der-Welt-sein gelichtet, nicht durch ein anderes



> Seiendes, sondern so, daß es selbst die Lichtung ist. Nur einem existenzial so gelichteten Seienden wird Vorhandenes im Licht zugänglich, im Dunkel verborgen. Das Dasein bringt sein Da von Hause aus mit, seiner entbehrend ist es nicht nur faktisch nicht, sondern überhaupt nicht das Seiende dieses Wesens. Das Dasein ist seine Erschlossenheit.
>
> Das Seiende, das den Titel Da-sein trägt, ist "gelichtet". . . . Diese Gelichtetheit ermöglicht erst alle Erleuchtung und Erhellung, jedes Vernehmen, "Sehen" und Haben von etwas.[49]

Die Seinsweise ist als das In-der-Welt-sein eröffnet. Sie ist in die Momente ihres In-der-Welt-seins auseinandergesetzt. Allerdings ist diese Auseinandersetzung keine bloße Zerstreuung. In den Momenten der Befindlichkeit und des Verstehens ist die Seinsweise zu sich zurückbezogen und sich erschlossen.[50] Zur Verfassung einer jeden Seinsweise gehört ein Seinsverständnis, das heißt jede Seinsweise verhält sich nicht nur verstehend zu Seiendem--sei es "vorwissenschaftlich" oder wissenschaftlich--, sondern auch zu sich selbst; jeder Seinsweise geht es um ihr Sein und ihr Seinkönnen:

> Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein. Diesem Seienden eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins.
>
> Dasein ist Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält.
>
> Das Dasein existiert als ein Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht.[51]

Die Seinsweise ist also derart ins Offene "aufgebrochen", daß sie sich in ihrem Wesen als Öffnung, als Lichtung zeigen kann. Sie ist sich in ihrem ekstatischen Offensein schon immer irgendwie erschlossen.[52] Die Mannigfaltigkeit ihrer Momente ist ihr schon eröffnet; ihr



Sachverhalt ist ihr schon irgendwie gelichtet. Dieses ihr Eingelassensein ins Eigene ihrer selbst gehört zu ihrer Seinsverfassung.

Heideggers Ausdruck "Lichtung" darf in erster Linie jedoch nicht als Helle oder als Klarheit verstanden werden:

> Das Substantivum "Lichtung" geht auf das Verbum "lichten" zurück. Das Adjektivum "licht" ist dasselbe Wort wie "leicht". Etwas lichten bedeutet: etwas leicht, etwas frei und offen machen, z.B. den Wald an einer Stelle frei machen von Bäumen. Das so entstehende Freie ist die Lichtung. Das Lichte im Sinne des Freien und Offenen hat weder sprachlich noch in der Sache etwas mit dem Adjektivum "licht" gemeinsam, das "hell" bedeutet. Dies bleibt für die Verschiedenheit von Lichtung und Licht zu beachten. Gleichwohl besteht die Möglichkeit eines sachlichen Zusammenhangs zwischen beiden. Das Licht kann nämlich in die Lichtung, in ihr Offenes, einfallen und in ihr die Helle mit dem Dunkel spielen lassen. Aber niemals schafft das Licht erst die Lichtung, sondern jenes, das Licht, setzt diese, die Lichtung, voraus. Indes ist die Lichtung, das Offene, nicht nur frei für Helle und Dunkel, sondern auch für den Hall und das Verhallen, für das Tönen und das Verklingen. Die Lichtung ist das Offene für alles An- und Abwesende.
>
> Von der Lichtung jedoch weiß die Philosophie nichts. Die Philosophie spricht zwar vom Licht der Vernunft, aber achtet nicht auf die Lichtung des Seins. Das lumen naturale, das Licht der Vernunft, erhellt nur das Offene.[53]

Ist also von der Lichtung der Seinsweise die Rede, so besagt das nicht, daß die Seinsweise sich offenkundig ist. Im Wesen sind auch die Verborgenheit und das Nichten als solche gelichtet; Wahrheit als Unverborgenheit und Unwahrheit als Verborgenheit sind gleichursprüngliche Existenzialien.[54] Vielmehr bedeutet es, daß jede Seinsweise immer schon auf irgendeine Weise anfänglich eröffnet und mit sich eingelassen ist. Nur insofern sich in diesem Eingelassensein das Phänomen bereits von sich selbst her sich zeigt, nur weil die Seinsweise durch eine derartige "Rückbezogenheit" schon in irgendeiner Weise bei sich ist, nur während eine derartige "Vermittlung" geschieht,



ist ein Erfahren und ein Vernehmen, ist ein auseinanderlegendes Darlegen, Be-weisen und Bekunden der mannigfaltigen Konstellation des Seins, ist also eine dem Phänomen entsprechende Phänomenologie überhaupt möglich. Nur weil die Seinsweise schon seinsmäßig durch ein "vorontologisches" Seinsverständnis auf sich verwiesen ist, nur weil es ihr schon irgendwie um ihr Sein geht, ist die eigens gestellte "ontologische" Seinsfrage "nichts anderes als die Radikalisierung" dieses zur Verfassung der Konstellation selbst gehörigen Eingelassenseins.[55] Wird dieses Eingelassensein auch Reflexion oder Spekulation genannt, so darf man sich unter einem derart reflexiven oder spekulativen Denken, das sich bemüht, die scheinbar zertreuten und atomistisch-vereinzelten Momente in ihren Zusammenhang zu bergen, also weder ein zügelloses Imaginieren noch überhaupt ein Theoretisieren, Systematisieren oder Vorstellen von seiten eines individuellen menschlichen Subjekts vorstellen.

Jede Seinsweise ist also schon immer irgendwie bei sich; jede Seinsweise weiß immer schon um sich. Jede epochale Seinsweise ist sich immer schon irgendwie offen, obwohl nicht offenkundig. Sie ist sich schon irgendwie einsichtig, obwohl nicht "durchsichtig".[56] Auf irgendeine Weise, auch in der Weise der uneigentlichen Alltäglichkeit bzw. der Verfallenheit, hat sich jede Seinsweise immer schon mit sich eingelassen. "Verfallenheit" bezeichnet hier also keine ontische Kategorie, sondern ein Existenzial, ein Wesensmoment. Die moralisierende, "ontisch negative" Deutung dieses Ausdrucks, vor der Heidegger zum Beispiel auf Seite 222 von <u>Sein und Zeit</u> selbst warnt, die aber dennoch verbreitet ist, verfehlt also deren Sinn. Dasselbe gilt von Ausdrücken wie "Sorge" oder "das Man". Mit "Sorge" ist



nicht eine "ontische Charakteristik des Menschen" gemeint;[57] das "man" meint nicht nur "das ethisch-existentiell verstandene Gegenbild zum Selbstsein der Person":[58]

> Das Man ist ein Existenzial und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins. Es hat selbst wieder verschiedene Möglichkeiten seiner daseinsmäßigen Konkretion. Eindringlichkeit und Ausdrücklichkeit seiner Herrschaft können geschichtlich wechseln.[59]

Nur ein daseinsmäßiges Seiendes, das im Offensein seiner Seinsweise immer schon irgendwie eingelassen ist, gewahrt, so weit wir wissen, solche Bestimmungen wie Einheit, Einfachheit und Sein. Hingegen ist die Einheit, die Einfachheit und das Sein eines innerweltlich nichtdaseinsmäßigen Seienden, zum Beispiel eines physikalischen Teilchens, nicht dessen Einheit, Einfachheit und Sein. Das heißt, einem nichtdaseinsmäßigen Seienden kommen derartige Bestimmungen an sich nicht zu. Einheit, Einfachheit und Sein sind seine Bestimmungen nur, weil es im Offenen unserer Seinsweise anwest.[60] Das besagt nicht, daß wir als Subjekte dieses Seiende setzen oder daß wir als Subjekte seine Bestimmungen bestimmen und sie ihm prädizieren. Denn nicht wir verfügen darüber, daß und in welcher Weise dieses Seiende im Offenen unserer epochalen Seinsweise anwest.

Wurde zuvor gesagt, daß das Denken Heideggers nicht mit dem Seienden, sondern mit dem Sein beginnt, so bedeutet das also nicht, daß dieses phänomenologische Denken das Seiende nicht betrifft. Zum Beispiel heißt es auf Seite 38 von *Sein und Zeit*: "Das Sein als Grundthema der Philosophie ist keine Gattung eines Seienden, und doch betrifft es jedes Seiende." Die phänomenologische Denkweise



betrifft das Seiende sogar in verschiedener Hinsicht: Zum einen betrifft sie das daseinsmäßige Seiende, insofern sie, wie gesagt, dessen Bestimmung vom Wesen seiner Seinsweise her sucht.

Zum anderen betrifft sie das im Offenen dieser Seinsweise Anwesende, das innerweltlich Seiende. Eine Seinsweise ist nichts innerweltlich Seiendes, doch das Anwesen des innerweltlich Seienden erscheint immer nur im Offenen einer Seinsweise; das Seiende gehört auf diese Weise immer einer epochalen Seinsweise. Die Frage nach dem Wesen einer epochalen Seinsweise fragt also auch nach der Weise, wie das innerweltlich Seiende dieser Epoche anwest. Auch die Wissenschaft, die Technik und jene Philosophie, die es immer nur mit dem Seienden zu tun haben, haben es keineswegs mit dem Seienden an sich, sondern immer schon und immer "nur" mit dem innerweltlich Seienden ihrer epochalen Seinsweise zu tun, auch wenn sie auf das Wesen ihrer Seinsweise und somit auch auf die Weise des Anwesens des Anwesenden ihrer Epoche nicht eigens achten.

6. Die Gleichursprünglichkeit der Wesensmomente

Die existenzialen Bestimmungen des phänomenologischen Denkens mögen zunächst befremden. Sie erscheinen unvereinbar mit den Kategorien und Prinzipien des uns geläufigen Umgangs mit dem innerweltlich Seienden. Eine epochale Seinsweise ist jedoch, wie gesagt, nichts innerweltlich Seiendes. Die Bestimmungen des phänomenologischen Denkens sind so fremdartig wie die je-epochale Seinsprägung als solche selbst einzigartig und unbeachtet ist. Damit soll nicht gesagt sein, daß zum Beispiel die unteilbare Mannigfaltigkeit der Seinsweise bisher völlig unbeachtet geblieben ist. Zum Beispiel



erkennt Descartes die res cogitans als unteilbar an.[61] Leibniz spricht in § 13 der Monadologie sogar ausdrücklich von der "Vielheit in der Einheit oder in dem Einfachen", sowie von einer "Mehrzahl von Bestimmungsmomenten und Beziehungen" in der einfachen, nicht aus Teilen bestehenden Monade. Irgendwie wurde diese Eigenart des seinsmäßigen Sachverhalts also schon beachtet, wenn auch verschieden erfahren und gedeutet.

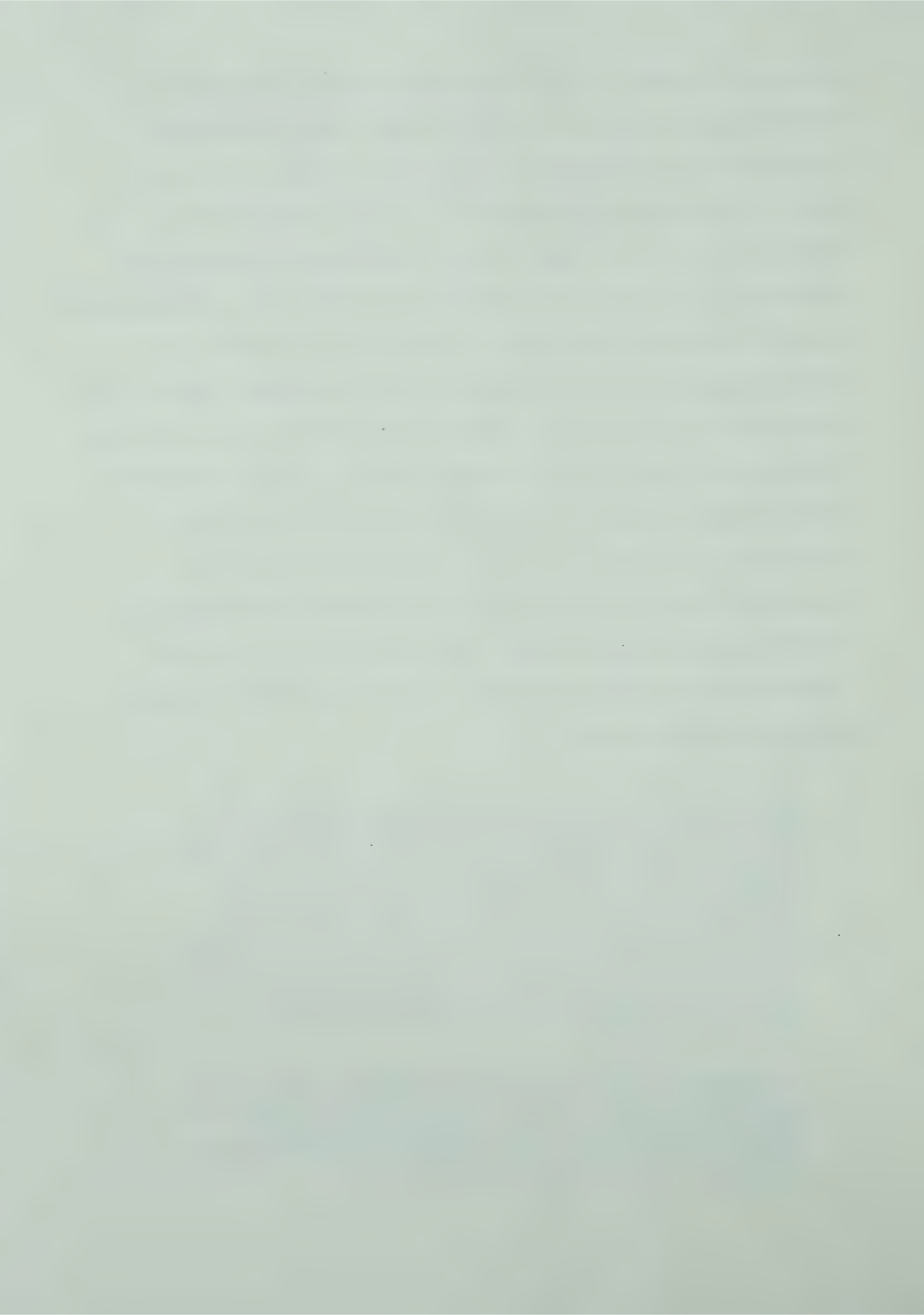
Weist sich unsere Seinsweise selbst als ein mannigfaltiges unteilbares Ganzes aus, das zudem nichts innerweltlich Seiendes ist, so entfällt die ontisch-atomistische Denkweise und deren analytisch-synthetische Methode in Hinsicht auf diesen Sachverhalt als unsachgemäß. Ist jedoch Sein und Zeit nicht eine Daseinsanalyse? Sind die Existenzialien nicht so etwas wie ontologische Termini dieser Analyse? Spricht Heidegger nicht selbst von konstituierenden Momenten? Spricht er nicht auf Seite 160 von zwei "fundamentalen Existenzialien", nämlich Befindlichkeit und Verstehen, "die das Sein des Da, die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins konstituieren"? Spricht er nicht auch vom Entwurf? Sind also Heideggers Sein und Zeit von 1927 und zum Beispiel Carnaps Der logische Aufbau der Welt von 1928 nicht doch zwei verschiedene Konstitutionssysteme, zwei miteinander konkurrierende Konstitutionsentwürfe?

Diese Vermutungen sind abwegig. Der in Sein und Zeit genannte Entwurf ist dort ein Existenzial und sollte nicht "als ein vorstellendes Setzen", das heißt "als Leistung der Subjektivität" mißverstanden werden.[62] Heideggers "existenziale Analytik des Daseins"[63] beabsichtigt nicht dessen Auflösung in einfachere Komponenten bzw. dessen Konstitution



aus ihnen. Mit Bezug auf das "Strukturganze der Alltäglichkeit des Daseins" sagt Heidegger zum Beispiel: "Negativ steht außer Frage: Die Ganzheit des Strukturganzen ist phänomenal nicht zu erreichen durch ein Zusammenbauen der Elemente."[64] Zudem erkennt er die Unableitbarkeit und die Unauflösbarkeit der mannigfaltigen Seinsweise ausdrücklich an. So heißt es zunächst mit Bezug auf das In-der-Welt-sein als der "Fundamentalstruktur des Daseins": "Dieses 'Apriori' der Daseinsauslegung ist keine zusammengestückte Bestimmtheit, sondern eine ursprünglich und ständig ganze Struktur. Sie gewährt aber verschiedene Hinblicke auf die sie konstituierenden Momente. Bei einem ständigen Im-Blick-behalten des je vorgängigen Ganzen dieser Struktur sind diese Momente phänomenal abzuheben."[65] So heißt es sodann im Zusammenhang der "Analyse" des existenzialen In-Seins und später im Rückblick auf die Mannigfaltigkeit der Existenzialien, die in der "vorbereitenden Fundamentalanalyse" des Ersten Abschnittes von <u>Sein und Zeit</u> aufgezeigt wurde:

> Wenn wir sonach dem In-Sein thematisch nachfragen, dann können wir zwar nicht die Ursprünglichkeit des Phänomens durch Ableitung aus anderen, d.h. durch eine unangemessene Analyse im Sinne einer Auflösung vernichten wollen. Die Unableitbarkeit eines Ursprünglichen schließt aber eine Mannigfaltigkeit der dafür konstitutiven Seinscharaktere nicht aus. Zeigen sich solche, dann sind sie existenzial gleichursprünglich. Das Phänomen der <u>Gleichursprünglichkeit</u> der konstitutiven Momente ist in der Ontologie oft mißachtet worden zufolge einer methodisch ungezügelten Tendenz zur Herkunftsnachweisung von allem und jedem aus einem einfachen "Urgrund".
>
> Die <u>ursprüngliche</u> Ganzheit der Daseinsverfassung schließt <u>als gegliederte</u> eine solche Mannigfaltigkeit so wenig aus, daß sie dergleichen fordert. Ursprünglichkeit der Seinsverfassung deckt sich nicht mit der Einfachheit und Einzigkeit eines letzten Aufbauelements.[66]



Die phänomenologische Analytik des Daseins zielt also weder auf dessen Reduktion zu Nichtdaseinsmäßigem, noch auf dessen Rückführung zu so etwas wie "Daseinselementen". Vielmehr geht es in dieser Analytik sowohl um das auseinanderlegende Aufzeigen der bereits seinsmäßig in das Ganze der Seinsweise auseinandergesetzten und unterschiedenen gleichursprünglichen Wesensmomente, als auch um den Aufweis der Einheit und des Einfachen in der Seinsverfassung dieser mannigmomentigen Konstellation.[67]

Das phänomenologische Denken beginnt im Gewahren des Eingelassenseins in eine, in unsere epochale mannigfaltige Seinsweise. Es setzt keine Anfänge voraus; es leistet weder Vermittlung noch System. Es möchte die Konstellation des Seins lediglich so bekunden, wie sie sich ihm zeigt, wie sie "sich", nämlich ihm, zeigt. Es möchte sich auf dieses Eingelassensein der Seinsweise mit sich selbst eigens einlassen, nicht um etwas besser zu wissen oder zu leisten, sondern um dem ungewohnten Eigenen unserer Seinsweise nach Möglichkeit näher zu kommen und es eigentlicher zu bewohnen. Es möchte, daß sich die Entfremdung der eigenen Seinsweise ent-fremde. Das phänomenologische Denken sucht den Aufenthalt im Sein, das heißt im Wesen unserer epochalen Seinsweise, unserer "Zeit".

C. Abgrenzung des phänomenologischen Denkens Heideggers von der subjektivistischen Denkweise

1. Einleitende Darstellung der subjektivistischen Denkweise

Der atomistischen Denkweise gemäß besteht eine Seinsweise "in Wirklichkeit" aus Bestandteilen; sie führt die Mannigfaltigkeit der



Seinsweise auf eine Vielzahl einfacher oder doch wenigstens einfacherer Komponenten zurück. Hingegen erkennt das phänomenologische Denken die Seinsweise als ein mannigfaltiges unteilbares Ganzes an; es weist die atomistische Deutung und Reduktion der Seinsweise zurück, eben weil diese selbst sich nicht als ein Zusammengesetztes zeigt.

Unabhängig jedoch davon, ob die Seinsweise atomistisch gedeutet oder als ein mannigfaltiges Einfaches anerkannt wird, kann sie auch als das von einem Vorhergehenden Hervorgebrachte ausgewiesen werden. Jedes Unter-suchen sucht dementsprechend dann immer nach dem Unter- bzw. Zugrundeliegenden, welches das Erschienene, das Phänomen, herbeigeführt haben soll. Demnach wird dann versucht, die Seinsweise als die Folge von etwas anderem zu erklären, zum Beispiel als das Resultat von Anfänglicherem, als das Ergebnis von "Früherem", als das von Apriorischem Synthetisierte, als das von Bedingendem und schließlich von Unbedingtem Bedingte, als das von einem Grund oder auch von Gründen Begründete, als das von Vermittelndem Vermittelte, als die Erscheinung eines Substrats oder einer Substanz, als einen von Ur-sachen verursachten Sachverhalt, als die von einem ursprünglicher Wirkenden bewirkte Wirklichkeit. Auch ein jedes Moment und eine jede Modifizierung der Seinsweise müßte demgemäß von Vorhergehendem herbeigeführt werden.

Diese Form der Zurückführung der Seinsweise kann die subjektivistische Reduktion genannt werden, eben weil die Seinsweise als das von einem Zugrundeliegenden Hervorgebrachte, also als das Produkt eines Subjekts gedeutet wird. Sowohl die atomistische als auch die subjektivistische Denkweise sind also reduktiv. Doch während der Atomismus die Seinsweise für ein aggregatartig Zusammengesetztes



hält, weist die subjektivistische Denkweise sie als das durch einen vorhergehenden subjektiven Produktionsprozeß Zusammengesetzte aus. Und während das analytisch-synthetische Vorgehen des Atomismus der antizipierten aggregatartigen Zusammensetzung nachgeht, ist die analytisch-synthetische Methode des Subjektivismus auf die angebliche subjektiv-produktive Art der Zusammensetzung ausgerichtet.

Die atomistische und die subjektivistische reduktive Denkweise schließen einander nicht notwendig aus. Im Gegenteil, oft komplementieren sie einander, zum Beispiel wenn man nach den Bedingungen der Möglichkeit der einfachen Perzeptionen oder auch nach dem die Atome synthetisierenden Vermögen weiterfragt. Der Atomismus kann sogar innerhalb der subjektivistischen Konzeption auftreten, insofern zum Beispiel, als nun zwar nicht die Seinsweise selbst, wohl aber der ihr angeblich vorausgehende und sie produzierende Produktionsprozeß atomistisch gedeutet werden kann. Dieser Prozeß kann als eine Programmreihe von atomistisch-einfachen Arbeitsgängen ausgewiesen werden; für jede unterscheidbare Modifizierung der mannigfaltigen Seinsweise kann als Bedingung deren Möglichkeit ein synthetisierender Einzelakt eines Vermögens postuliert werden. Unter Umständen kann sogar das der Seinsweise angeblich Zugrundeliegende atomistisch gedeutet werden; das produzierende Subjekt muß nicht als eine Einheit, es kann auch als eine Vielzahl von Einheiten vorgestellt werden. Ist die Seinsweise der atomistischen Deutung entsprechend ein Aggregat oder auch ein Mechanismus, so könnte sie dieser zuletzt genannten Weise der subjektivistischen Konzeption gemäß als das Produkt eines im Verhältnis zu ihr früheren oder transzendentalen Mechanismus verstanden werden.



Innerhalb des Schemas der subjektivistischen Vorstellungsweise kann Verschiedenes als Subjekt fungieren. Ich möchte hier auf vier geschichtliche "Konjugationen" der subjektivistischen Reduktion hinweisen, die zudem der Verdeutlichung des bisher in diesem Abschnitt Gesagten dienen können:

a. Innerhalb der christlichen Theologie wurde die Seinsweise als das Produkt des Subjekts Gott gedeutet. Jedes Seiende wurde als von Gott Geschaffenes verstanden. Jede unterscheidbare Dimension des Geschöpfes wurde auf eine besondere Intention und einen Schöpfungsakt des Schöpfers zurückgeführt. Jedes Moment und auch jede Modifikation der Seinsweise wurde von Gott direkt oder indirekt unterhalten. So deutet auch noch Descartes die Erfahrung der Endlichkeit als den Beweis dafür, daß unser Dasein von einem zugrundeliegenden Unendlichen hervorgebracht wurde und ständig unterhalten wird.[68]

b. In unserer Zeit weist man die physiologischen Vorgänge häufig als das der Seinsweise Zugrundeliegende aus. Die Seinsweise soll das Produkt eines atomistisch-mechanistisch gedeuteten physiologischen Apparats sein. Auch ein jedes Moment und eine jede Modifizierung der Seinsweise wäre demnach die Folge einer physiologischen Differenzierung bzw. Veränderung.

c. Ferner ist die Seinsweise als das von einer transzendentalen Subjektivität Hervorgebrachte gedeutet worden. In diesem Falle wird die Seinsweise zum Beispiel als das von einem Streben Erstrebte, als das Vorgestellte eines Vorstellungsvermögens, als das von einer produktiven Einbildungskraft Gebildete, als Setzung der Spontaneität, als das von Intentionen Intendierte, als das



von Bewußtseinsakten Geleistete, als das von einem Willen Gewollte ausgewiesen, wobei, wie gesagt, das Zugrundeliegende im Verhältnis zur Seinsweise transzendental sein soll. Die Gegenstände der Erfahrung werden für synthetische Produkte gehalten, die gleichsam in einer transzendentalen Fabrik hergestellt wurden. Die unterscheidbaren Momente und Modifizierungen der Seinsweise sind demnach nur möglich auf Grund verschiedener transzendentaler Produktionsvermögen und Arbeitsgänge. Dieser Voraussetzung zufolge sucht die philosophische Forschung dann nach den transzendental-subjektiven Bedingungen der Objektivität der Gegenstände.

d. Schließlich versteht sich der Mensch selbst als Subjekt. Die Seinsweise erscheint somit als menschliches Eigenprodukt, als Ergebnis der menschlich-subjektiven individuellen bzw. sozialen Arbeit, als Leistung der dem Menschen nicht länger entfremdeten, sondern seiner ihm nun versöhnten und frei verfügbaren schöpferischen Produktivkraft. Die Welt wird zur Um-welt des zentral zugrundeliegenden menschlichen Subjekts. Jedes Moment und jede Modifizierung der Seinsweise soll nun vom "Arbeiter" bzw.--insofern eine Übereinstimmung unter "Arbeitern" erzielt wird--von seiner "Partei" entschieden, hervorgebracht und verantwortet werden.

Mitunter hört man das Argument: Wenn nicht der Mensch seine Sprache, Gesellschaft, Geschichte, Religion, Kunst, Kultur, Wissenschaft, Technologie hervorgebracht hat, wer soll sie dann geschaffen haben, etwa ein Gott? Daß sich dieser Einwand im Kreise der Subjektivität dreht, sollte nach dem Gesagten offensichtlich sein.



Häufig versteht man das Wort "subjektiv" lediglich in einem abwertenden Sinne. Gemeint ist dann zum Beispiel, daß lediglich das Gefühl oder die Willkür des Menschen vorherrschend und grundlegend ist. Auch diese Möglichkeit ergibt sich allerdings innerhalb der menschlichen Subjektivität, die, zumal im Verhältnis zur transzendentalen, auch eine emanzipierte Subjektivität genannt werden könnte. Ist der Mensch nämlich in jeder Hinsicht tatsächlich Subjekt, so kann auch das sogenannte Irrationale des Menschen ungehindert grundlegend werden und sich zudem jede instrumentale Rationalität unterordnen und dienstbar machen. Dem instrumentalen Verständnis der Vernunft entsprechend dient jede Rationalität auf irgendeine Weise letztlich ohnehin dem Irrationalen des menschlichen Subjekts. Ob die Rationalität oder die Irrationalität des Menschen, ob sein Rechnen oder sein Gefühl, seine Theorie oder seine Praxis, seine Umsicht oder seine rücksichtslose Willkür, seine Humanität oder seine Brutalität, sein Altruismus oder sein Egoismus, sein Optimismus oder sein Pessimismus, seine Hoffnung oder seine Verzweiflung, seine Rasse oder sein Talent, seine Erziehung oder eines seiner Bedürfnisse, ob seine Natur bzw. seine Essenz oder seine Existenz als zugrundeliegend angesehen, bevorzugt oder gewollt wird, in jedem Fall handelt es sich um mehr oder weniger ausgeprägte Varianten dieser Form der Subjektivität, auf die später näher eingegangen werden wird.

2. Ein Beispiel: Carnaps subjektivistischer Ansatz

Auch *Der logische Aufbau der Welt* basiert auf der Annahme, daß die Seinsweise, die dort als Erlebnisstrom gedeutet wird, das Produkt



einer "Synthese a priori" ist. Carnap setzt in dieser Schrift voraus, daß die menschliche Vernunft das gegebene Sinnesmaterial zum Produkt Welt, zur Wirklichkeit verarbeitet.[69] Sodann geht es ihm darum, diese Konstitution der Wirklichkeit, den "wirklichen Erkenntnisprozeß", das heißt "den gesamten Bewußtseinsverlauf" einschließlich der "Denkakte"[70] wissenschaftlich-systematisch nachzuvollziehen: "Das Konstitutionssystem ist eine rationale Nachkonstruktion des gesamten, in der Erkenntnis vorwiegend intuitiv vollzogenen Aufbaues der Wirklichkeit."[71]

Insofern der Aufbau der Wirklichkeit jedoch intuitiv vollzogen wurde, haben wir es in eben dieser Wirklichkeit weder mit den objektiven Sinnesmaterialien als solchen noch mit der subjektiven Vernunfttätigkeit im einzelnen, sondern immer schon mit diesen "beiden im Ergebnis vereinten Komponenten",[72] mit den Produkten der Vernunft zu tun:

> Das "Gegebene" liegt im Bewußtsein niemals als bloßes, unverarbeitetes Material vor, sondern immer schon in mehr oder weniger verwickelten Bindungen und Gestaltungen. Die Erkenntnissynthese, die Verarbeitung des Gegebenen zu Gebilden, zu Vorstellungen der Dinge, der "Wirklichkeit", geschieht meist unabsichtlich, nicht nach bewußtem Verfahren.[73]

Läßt sich das Programm, den intuitiv vollzogenen Aufbau der Welt logisch zu rekonstruieren und somit "die Intuition rational zu rechtfertigen",[74] also überhaupt durchführen? Carnap verweist auf die "Notwendigkeit für die Konstitutionstheorie, in der Abstraktion eine Trennung zwischen dem reinen Gegebenen und den synthetischen Komponenten, also den Konstitutionsformen, zu machen".[75] Mit Bezug auf die "allgemeinen Regeln der Konstitution" sagt Carnap:



> Diese allgemeinen Regeln können insofern als Regeln <u>apriori</u> bezeichnet werden, als die Konstitution und die Erkenntnis der Gegenstände logisch auf ihnen beruht. Zum Bewußtsein bringen können wir uns die Regeln aber erst auf Grund einer vorliegenden, schon geformten, konstituierten Erfahrung durch Abstraktion. Da die Konstitutionen der einzelnen Gegenstände zumeist nur erst ungenau bekannt sind (das später dargelegte Konstitutionssystem gibt sie nur für die unteren Stufen und auch da nur versuchsweise an, während sie für die weiteren Stufen nur angedeutet werden), so sind wir auch noch nicht imstande, diese Abstraktion vorzunehmen. Die Regeln sind aber nicht als "Erkenntnisse apriori" zu bezeichnen, denn sie stellen nicht Erkenntnisse, sondern <u>Festsetzungen</u> dar. Im wirklichen Erkenntnisverlauf geschehen diese Festsetzungen unbewußt. Selbst im wissenschaftlichen Verfahren werden sie selten bewußt gemacht und ausgesprochen.[76]

Laut Carnap ist die Seinsweise also das Produkt bzw. der Produktenstrom der Erkenntnissynthese eines Subjekts, welches er allerdings nicht als ein Ich deutet, sondern unbestimmt läßt.[77] Der Konstrukteur des Konstitutionssystems geht von diesen schon bekannten Ergebnissen des Erkenntnisprozesses aus. Er schreibt sodann dem Subjekt "bestimmte Fähigkeiten" zu bestimmten synthetisierenden Operationen zu, damit es die "Verarbeitung" des reinen Gegebenen zu den bekannten Produkten "überhaupt vornehmen kann".[78] Überhaupt muß der Konstrukteur des Konstitutionssystems schon "die volle Wirklichkeit kennen. Nur aus dieser Kenntnis heraus wissen wir, welche Konstitutionsschritte auf jeder Stufe zweckmäßig sind und zu was für einem Gebilde ein jeder führt . . . ."[79]

Die Konstitution der Wirklichkeit erfolgt also schritt- bzw. stufenweise. Auf jeder Stufe werden bestimmte Gegenstandsarten konstituiert. Zum Beispiel behauptet Carnap, daß die "Realsetzungen und Nichtrealsetzungen" der Gegenstände sowie die "Ich-Bezogenheit" der Erlebnisse[80] erst auf einer verhältnismäßig späten bzw. hohen



Stufe konstituiert werden, und zwar nicht nur in <u>seinem</u> Konstitutionssystem, sondern im wirklichen intuitiven Erkenntnisprozeß, den sein System ja wissenschaftlich repräsentiert:

> Die Systemform, die hier dem Entwurf des Konstitutionssystems gegeben werden soll, ist dadurch charakterisiert, daß sie nicht nur, wie jede Systemform, die Ordnung der Gegenstände in bezug auf ihre Zurückführbarkeit zur Darstellung bringen will, sondern auch die Ordnung in bezug auf die <u>erkenntnismäßige Primarität</u>.[81]

Dieser angeblichen "erkenntnismäßigen Ordnung" entsprechend, konstituiert Carnap in der von ihm bevorzugten "Systemform" die "vier wichtigsten Gegenstandsgebiete" in folgender Reihenfolge: "Eigenpsychisches, Physisches, Fremdpsychisches, Geistiges".[82] Die "Synthesen oder Formungen der Erkenntnis, wie sie im <u>wirklichen Erkenntnisprozeß</u> vorliegen", werden im Konstitutionssystem zwar nicht in ihrer <u>konkreten</u> Beschaffenheit zur Darstellung gebracht, jedoch "in rationalisierender oder schematisierender Weise nachgebildet; intuitive Erkenntnis wird durch diskursive Schlüsse ersetzt".[83] Zwar sucht Carnaps Analyse auch nicht nach der "Zusammengesetztheit aus Bestandteilen"--wie bereits betont wurde--, sondern nach der "Übersetzbarkeit der Aussagen":[84] "Ein Gegenstand (oder Begriff) heißt auf einen oder mehrere andere Gegenstände '<u>zurückführbar</u>', wenn alle Aussagen über ihn sich umformen lassen in Aussagen über diese anderen Gegenstände."[85]

Trotzdem kann auch die Umformung oder Übersetzbarkeit der Aussagen nur aus der Hinsicht auf den zugrundeliegenden Sachverhalt erfolgen. Eine Konstitutionstheorie, die unabhängig von der Konstitution des Begriffenen allein den Aufbau der Begriffe in irgendein nur mögliches

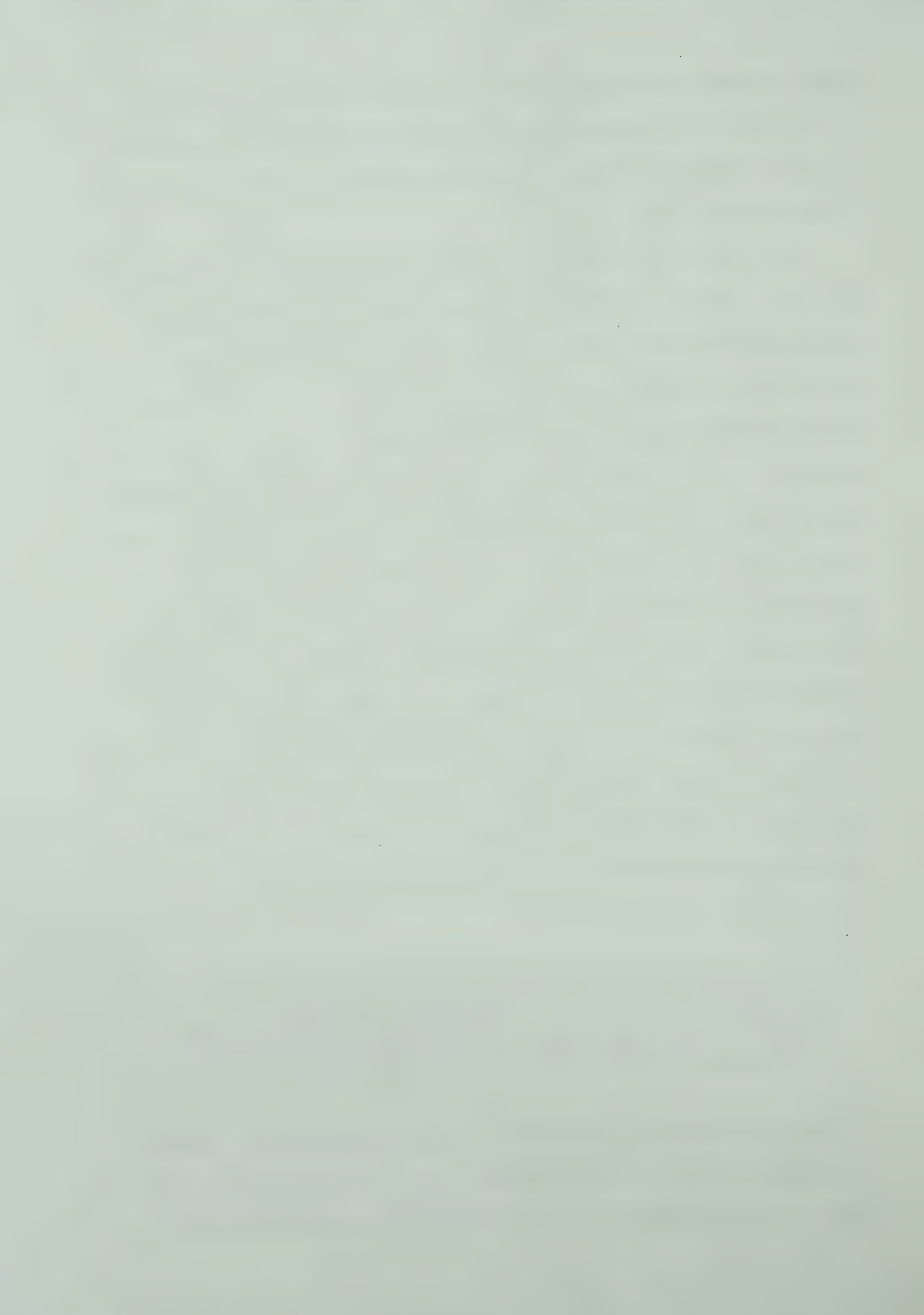


Begriffssystem durchführen würde, könnte nur eine recht äußerliche "Integration der Wissenschaften", um die es Carnap ja geht, zustande bringen. Fast könnte man dann auch das Alphabet als Prinzip der Integration und Einheit wählen.[86]

Das Konzept des Carnapschen Konstitutionssystems ist offensichtlich nicht neu. Für den gesunden Menschenverstand ist es sogar schon zu einer Selbstverständlichkeit geworden. Sprechen wir zum Beispiel leichthin von der Assoziation der Sinnesdaten, so setzen wir damit, da wir diese Verbindungen ja nicht bewußt eingehen, ein transzendentales subjektives Konstitutionsvermögen voraus. Carnap hat jedoch versucht, dieses Konzept mit Hilfe der Möglichkeiten der modernen Strukturwissenschaft formal auszuarbeiten und zu einer größeren systematischen Darstellung zu bringen. Carnap war überzeugt, daß sein System den herkömmlichen Konstitutionssystemen deshalb überlegen ist, weil es die intuitive Konstitution der Wirklichkeit mit Hilfe der "neuen Logik" rationaler und somit wissenschaftlicher nachvollziehen kann. So heißt es im Vorwort zur 2. Auflage von _Der logische Aufbau der Welt_ aus dem Jahre 1961, in dem Carnap auch betont, daß er nach wie vor "mit der philosophischen Einstellung, die dem Buche zugrunde liegt", übereinstimmt:

> Die Durchführung meiner Aufgabe war nur möglich dank der neuen Logik, die in den vorhergehenden Jahrzehnten entwickelt worden war, vor allem durch Frege, Whitehead und Russell. Diese Logik enthält eine umfassende Theorie der Beziehungen und ihrer strukturellen Eigenschaften . . . .[87]

Dort spricht Carnap auch von der "logisch-mathematischen Formung" des Sinnesmaterials durch die Vernunft. Auch dementsprechend ist also nicht nur die _Darstellung_ der Vernunftsynthese logisch-mathematisch,



vielmehr ist die Vernunft selbst intuitiv auf logisch-mathematische Weise synthetisch tätig. Die expliziten Regeln der neuen, laut Russell atomistischen Logik wären also nichts Geringeres als die herausgearbeiteten Regeln der implizit-intuitiven Formgebung der transzendentalen Vernunft selbst. Carnap hält es zudem nicht für ausgeschlossen, daß sich die allgemeinen Regeln der die Wirklichkeit formenden Vernunft auf "eine einzige, allgemeinste Regel" zurückführen bzw. aus ihr herleiten lassen:

> Und wie in der Physik aus der Weltformel, wenn sie schon bekannt wäre, die einzelnen Naturgesetze ohne Bezugnahme auf die Erfahrung deduktiv abgeleitet werden könnten, so würde auch die Deduktion aller allgemeinen Konstitutionsregeln aus dem obersten Prinzip der Konstitution ohne Bezugnahme auf die Erfahrung, d.h. auf die konkreten Konstitutionen im Konstitutionssystem, möglich sein. Hier wie dort ist das oberste Prinzip nicht bekannt, sondern bildet zunächst nur ein Richtungsziel für die Forschung, dessen Erreichbarkeit noch nicht einmal feststeht.[88]

Eine weitere Aufgabe besteht laut Carnap darin, zu ergründen, wie sich diese allgemeine Vernunftformel "aus dem Sinn der Erkenntnis, genauer: aus der Leistung des Erkennens für den umfassenderen Zweckzusammenhang des Lebens als notwendig verstehen läßt".[89] Auch Carnap deutet die Vernunft also instrumental, allerdings nicht in einem menschlich-subjektiven, sondern eher in einem entwicklungsgeschichtlich--teleologischen, in einem "bio-subjektiven" Sinne.

Da der Konstrukteur eines derartigen Konstitutionssystems nicht umhin kann, von dem Endprodukt Wirklichkeit auszugehen, bestimmt seine Erfahrung der Wirklichkeit natürlich auch seinen Versuch, ihren Aufbau wissenschaftlich nachzuvollziehen. Von seiner Erfahrung der Wirklichkeit wird es abhängen, welche Reduktion bzw. Herleitung er antizipiert, was er als elementar ansieht, welche Grundelemente und Grundrelationen er wählt, welche Konstitutionsfolge er für die richtige



hält, welche Systemform er bevorzugt, was als "sphärenverwandt" und "sphärenfremd", was als fehlerhafte "Sphärenvermengung"[90] ausgewiesen werden wird. Welche Erfahrung der Wirklichkeit ist jedoch die richtige oder die beste? Gibt es überhaupt <u>die</u> Wirklichkeit? Könnte es nicht auch möglich sein, von einer anderen Erfahrung der Wirklichkeit her ein anderes Konstitutionssystem zu entwerfen, das zum Beispiel auch jenes logisch-mathematisch aufarbeitet und rekonstituiert, was Carnap als Metaphysik verwirft?

Aber auch dann, wenn die Wirklichkeit fraglos feststünde, ließe sich folgender Einwand gegen diese Art von Konstitutionssystemen erheben: Angenommen, wir hätten verschiedene logisch-mathematische Konstitutionssysteme, die alle zu demselben Ergebnis, nämlich der Wirklichkeit führten, wie könnten wir dann entscheiden, welches System die intuitive Konstitution repräsentiert? Zum Beispiel fragt Quine:

> If Carnap had successfully carried such a construction through, how could he have told whether it was the right one? The question would have had no point. He was seeking what he called a <u>rational reconstruction</u>. Any construction of physicalistic discourse in terms of sense experience, logic, and set theory would have been seen as satisfactory if it made the physicalistic discourse come out right. If there is one way there are many, but any would be a great achievement.[91]

Daß sich ein Konstitutionssystem aufstellen läßt, garantiert also noch nicht, daß es auch den intuitiven Aufbau der Welt nachvollzieht.

Allerdings stellen diese Einwände die subjektivistische Denkweise selbst nicht in Frage. Hält man zum Beispiel Carnaps Rekonstitutionssystem für nicht verifizierbar und wendet man sich deshalb von ihm ab, so kann man sich nun immer noch einer naturwissenschaftlichen, zum Beispiel einer physiologischen Bestimmung des Zugrundeliegenden und



des Konstitutions- bzw. Erkenntnisprozesses zuwenden; man kann immer noch, wie Quine in dem soeben erwähnten Vortrag, eine "naturalisierte Epistemologie" anstreben.

3. Heideggers Abkehr von der subjektivistischen Denkweise

Weitreichender sind hingegen jene Bedenken, die sich von dem phänomenologischen Denken Heideggers her zu der subjektivistischen Denkweise ergeben. Auch sein Denken geht von der Wirklichkeit aus. Genauer gesagt, es fragt nach unserer epochalen Seinsweise, deren Deutung als Wirklichkeit oder auch als Erlebnisstrom ihm bereits äußerst fragwürdig ist. Denn von der Wirklichkeit unterscheiden wir gewohnheitsmäßig die Möglichkeit. Auch diese "ist" jedoch, gehört also zu unserer Seinsweise. "Wirklichkeit" verweist zudem schon auf "wirken", "bewirken", "verwirklichen", "Wirksamkeit", "Wirkung", "Werk", auf Worte also, die, zumal in unserer Zeit, eine subjektivistische Deutung nahelegen.[92] "Erlebnis" _entspricht_ sogar schon der subjektivistischen Denkweise:

> Erleben besagt stets: Zurückbeziehen, nämlich das Leben und Gelebte auf ein Ich. Erlebnis nennt die Rückbeziehung des Objektiven auf das Subjekt. Auch das vielbesprochene Ich-Du-Erlebnis gehört in den metaphysischen Bezirk der Subjektivität. . . . Die Leitvorstellungen, die unter den Namen "Ausdruck", "Erlebnis" und "Bewußtsein" das moderne Denken bestimmen, sollten hinsichtlich ihrer maßgebenden Rolle fragwürdig werden.[93]

Wenn Carnap also sagt, "Verifikation bedeutet ja: Nachprüfung an den Erlebnissen",[94] so bewegt er sich auch damit bereits innerhalb des subjektivistischen Vorurteils. Zudem ist auch das Verifizieren selbst eine menschlich-subjektive Tätigkeit. Setzt das menschliche Subjekt dann auch noch die Regeln der Verifikation, so ist das



Verifizierte, das "Be-wahrheitete", ein Produkt des Subjekts, eine Leistung des "Arbeiters" und seiner Produktions-, das heißt in diesem Falle seiner Bewahrheitungsmethoden, so daß man sagen kann: Das Subjekt ist an seiner Wahrheit selber schuld.

Das phänomenologische Denken möchte allein dem Wesen der Seinsweise entsprechen. Es fragt also nicht danach, welche praktischen Vorteile uns die theoretische Voraussetzung des Schemas der Subjektivität einbringt. Vielmehr fragt es in Hinsicht auf die subjektivistische Deutung und Reduktion der Seinsweise: Weist sich die Seinsweise selbst als das von einem Zugrundeliegenden Hervorgebrachte aus? Zeigt sie sich in ihrem Wesen als die Folge eines anderen, als das Produkt eines wie auch immer bestimmten oder unbestimmt gelassenen Subjekts? Ob die Seinsweise als verursacht gedeutet werden darf, ob sie zum Beispiel als das Resultat eines göttlichen oder eines physiologischen, eines transzendentalen oder eines emanzipierten Subjekts bestimmbar ist, wird sich, wenn überhaupt, nur von dem Wesen der Seinsweise selbst her zeigen können. Zeigt sie sich hingegen nicht als begründet, so entfällt damit auch alles auf das ihr Zugrundeliegende und auf den Hervorbringungsprozeß gerichtete Untersuchen und Begründenwollen als phänomenologisch unsachgemäß.

Zeigt sich die Seinsweise in ihrem Wesen als bedingt? Zwar müssen wir anerkennen, daß Seiendes die Seinsweise "beeinflussen" und auch auslöschen kann. Dürfen wir deshalb jedoch annehmen, daß die Seinsweise in Wirklichkeit das Produkt von Seiendem ist? Auch haben wir uns bereits auf den phänomenalen Sachverhalt berufen, daß die Momente der mannigfaltigen Seinsweise immer schon einheitlich beisammen und in diesem Sinne syn-thetisch und systematisch sind. Können wir



deshalb jedoch voraussetzen, daß sie von einer wie auch immer bestimmten oder unbestimmt gelassenen "Synthese a priori" zusammengefügt wurden? Unserer technischen Zeit erscheint zwar alles wie selbstverständlich, wenn nicht sogar wie notwendig als das von einem Zugrundeliegenden Hervorgebrachte. Nichts ist scheinbar ohne Grund.[95] Wir haben uns so an dieses Bild gewöhnt, daß es ist, als ob wir alle schon die Produktion einer Wahrnehmung oder sogar einer Seinsweise beobachtet hätten. Welche Evidenz, zumal welche empirische Evidenz haben wir jedoch tatsächlich für die Annahme, daß die Seinsweise das Produkt eines Subjekts ist?

Woher weiß zum Beispiel Carnap, daß die unzerlegbaren Elementarerlebnisse stufenförmig konstituiert werden, also synthetische Produkte eines subjektiven Vermögens sind? Zeigen die Erlebnisse selbst Konstitutionsstufen? Bestätigt Carnap mit seinem wiederholten Hinweis auf den _intuitiven_ Aufbau der Wirklichkeit nicht sogar selbst, daß seine atomistisch-subjektivistische Konzeption auf empirische Weise überhaupt nicht zu rechtfertigen ist?

Laut Carnap "ist die Konstitutionstheorie genötigt, auf die fachwissenschaftlichen Untersuchungen zu warten", bevor sie die Konstitution der Gegenstände, zumal die der "höheren geistigen Gegenstände", hinreichend nachvollziehen kann.[96] Liegen die Schwierigkeiten mit der Durchführbarkeit dieser Theorie jedoch tatsächlich nur an der Rückständigkeit der Wissenschaften? Oder folgen sie daraus, daß es die antizipierten Grundelemente und den im Prinzip mechanischen Prozeß der stufenweisen Produktion der Wirklichkeit in Wirklichkeit überhaupt nicht gibt?



Daß sich eine empirische Rechtfertigung zur Postulierung eines atomistisch-subjektivistischen Konstitutionsprozesses nicht zeigt, beweist natürlich noch nicht, daß es, rein theoretisch gesehen, einen solchen Prozeß nicht doch geben könnte. Eine solche bloß theoretische Möglichkeit unterschiede sich jedoch nicht grundsätzlich von der bloß theoretischen Möglichkeit eines göttlichen Subjekts und dessen Konstitutionsprozeß. Eine derartige bloß theoretische rationale Epistemologie wäre im Prinzip so wahrscheinlich und so unverbindlich wie eine bloß theoretische rationale Theologie.

Während die verschiedenen Arten der subjektivistischen Denkweise versuchen, die Realität als das von Zugrundeliegendem Hervorgebrachte und Zustandegekommene auszuweisen, glaubt das phänomenologische Denken Heideggers dem Wesen der mannigfaltigen Seinsweise zu entsprechen, wenn es diese und deren Momente als ursprünglich anerkennt. Wie die atomistische, so weist es auch die subjektivistische Reduktion bzw. Ableitung als unsachgemäß zurück. Die Seinsweise selbst währt anfänglich und endlich. Unvermittelt zeigt sie sich als das Un-be-dingte. Damit soll nicht gesagt sein, sie sei ein in theologischem Sinne Absolutes. Eher gilt: Das Un-be-dingte ist endlich, das Endliche un-be-dingt.

Die Seinsweise währt, solange sie währt, unbegründet und auch eines Grundes unbedürftig. Eine Unter-suchung auf den sie konstituierenden Grund hin entfällt. Ein derartiges Begründen ist weder nötig noch möglich. Vielmehr ist es ein Anzeichen des schon seit langem vorherrschenden Geschickes der Metaphysik.[97] Sein kann "nie erst noch einen Grund haben, der es begründen sollte":[98]



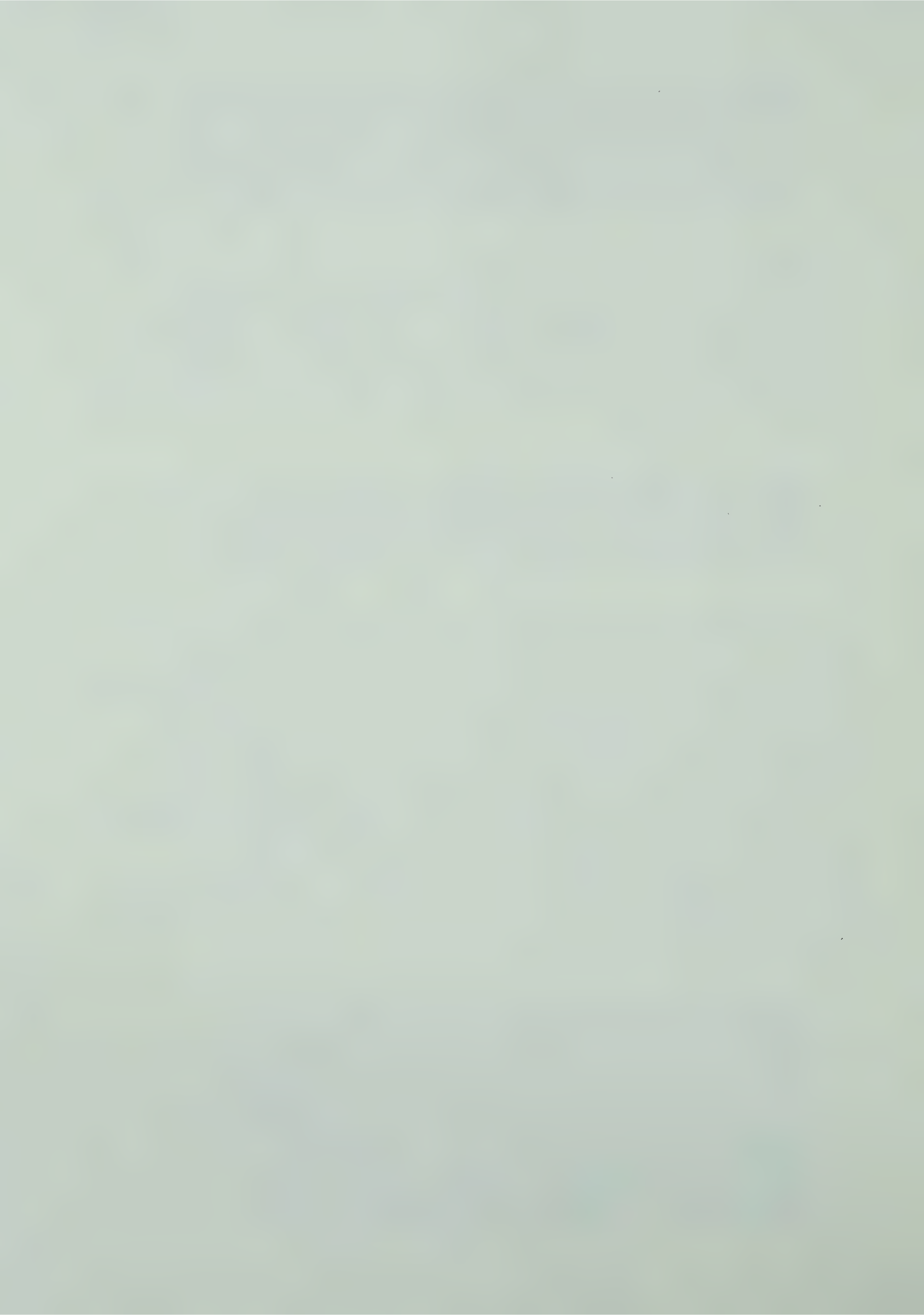
> Es wird nicht von anderem bewirkt, noch wirkt es selbst. Sein verläuft nicht und nie in einem kausalen Wirkungszusammenhang. Der Weise, wie es, das Sein selber, sich schickt, geht nichts Bewirkendes als Sein voraus und folgt keine Wirkung als Sein nach. Steil aus seinem eigenen Wesen der Verborgenheit ereignet sich Sein in seine Epoche.[99]

Ursprünglich-sprunghaft ist die Konstellation des Seins in die Mannigfaltigkeit ihrer Momente eröffnet. Und vermutlich wäre auch Gott, wäre er, ein derart ursprüngliches Moment der Konstellation, und nicht deren Produzent:

> Ob der Gott lebt oder tot bleibt, entscheidet sich nicht durch die Religiosität der Menschen und noch weniger durch theologische Aspirationen der Philosophie und der Naturwissenschaft. Ob Gott Gott ist, ereignet sich aus der Konstellation des Seins und innerhalb ihrer.[100]

Ist von der Ursprünglichkeit der Seinsweise die Rede, so soll damit, wie schon angedeutet wurde, nicht gesagt sein, daß Seiendes die Seinsweise eines daseinsmäßigen Seienden nicht "beeinflussen" kann. Ein physiologischer Eingriff kann zum Beispiel die Heilung eines Kranken herbeiführen. Die Seinsweise eines daseinsmäßigen Seienden ist jedoch, um bei diesem Beispiel zu bleiben, nicht aus dessen ontisch-physiologsich gedeuteten Leib ableitbar. So sagt Heidegger mit Bezug auf das Hören:

> Die anatomisch und physiologisch vorfindlichen Ohren bewirken als Sinneswerkzeuge nie ein Hören, nicht einmal dann, wenn wir dieses lediglich als ein Vernehmen von Geräuschen, Lauten und Tönen fassen. Solches Vernehmen läßt sich weder anatomisch feststellen, noch physiologisch nachweisen, noch überhaupt biologisch als ein Vorgang fassen, der innerhalb des Organismus abläuft, obwohl das Vernehmen nur lebt, indem es leibt. So wird denn, solange wir beim Bedenken des Hörens nach der Art der Wissenschaften vom Akustischen ausgehen, alles auf den Kopf gestellt. Wir meinen fälschlicherweise, die



> Betätigung der leiblichen Gehörwerkzeuge sei das eigentliche Hören. Dagegen dürfe das Hören im Sinne des Horchsamen und des Gehorsams nur als eine Übertragung jenes eigentlichen Hörens auf das Geistige gelten. Man kann im Bezirk der wissenschaftlichen Forschung viel Nützliches feststellen. Man kann zeigen, daß periodische Luftdruckschwankungen von einer bestimmten Frequenz als Töne empfunden werden. Aus der Art solcher Feststellungen über das Gehör kann eine Forschung eingerichtet werden, die schließlich nur noch die Spezialisten der Sinnesphysiologie beherrschen.[101]

Selbst dann also, wenn es in Zukunft möglich sein sollte, auch daseinsmäßiges Seiendes aus "Grundelementen" synthetisch zu produzieren, würde die dies ermöglichende Wissenschaft und Technik nicht das Geringste zu einem Erfahren und Vernehmen des Wesens der Seinsweise dieses Seienden beitragen. Der Produzent würde das Wesen seines Produkts nicht kennen, jedenfalls nicht auf Grund seiner Konstitutionsformel.

Die Seinsweise eines daseinsmäßigen Seienden ist aus dessen ontisch-physiologisch gedeutetem Leib und überhaupt aus empirisch vorhandenem Seienden nicht herleitbar. Jede Wissenschaft und jede Technik, die dieses Seiende zum Gegenstand hat, kann von ihrem Gegenstand her nichts zum Wesen der Seinsweise sagen. Wären alle möglichen Fragen einer derartigen Wissenschaft beantwortet, alle möglichen Probleme einer derartigen Technik gelöst, wäre "Wesentliches" noch gar nicht berührt.[102] Andererseits sei noch einmal betont, daß auch das Seiende dieser Wissenschaft und Technik in dem zuvor genannten Sinne das Seiende einer Seinsweise ist. Auch der physiologisch gedeutete Leib ist das innerhalb einer Seinsweise Anwesende.

Übrigens wiesen schon Descartes und Leibniz die Möglichkeit einer Herleitung der von ihnen als Vorstellung gedeuteten Wahrnehmung aus



mechanischen bzw. physiologischen Vorgängen zurück. Ich habe bereits auf den 17. Abschnitt der *Monadologie* hingewiesen, in dem Leibniz darlegt, daß "die Perzeption . . . durch mechanische Gründe . . . nicht erklärbar ist". Im 7. Abschnitt dieser Schrift und im 26. Abschnitt der *Metaphysischen Abhandlung* sagt er zudem:

> Die Monaden haben keine Fenster, durch die irgendetwas in sie hinein- oder aus ihnen hinaustreten könnte.
>
> Es ist eine schlechte Angewohnheit, die wir angenommen haben, zu denken, daß unsere Seele irgendwie geartete Boten empfängt und Türen und Fenster hat.[103]

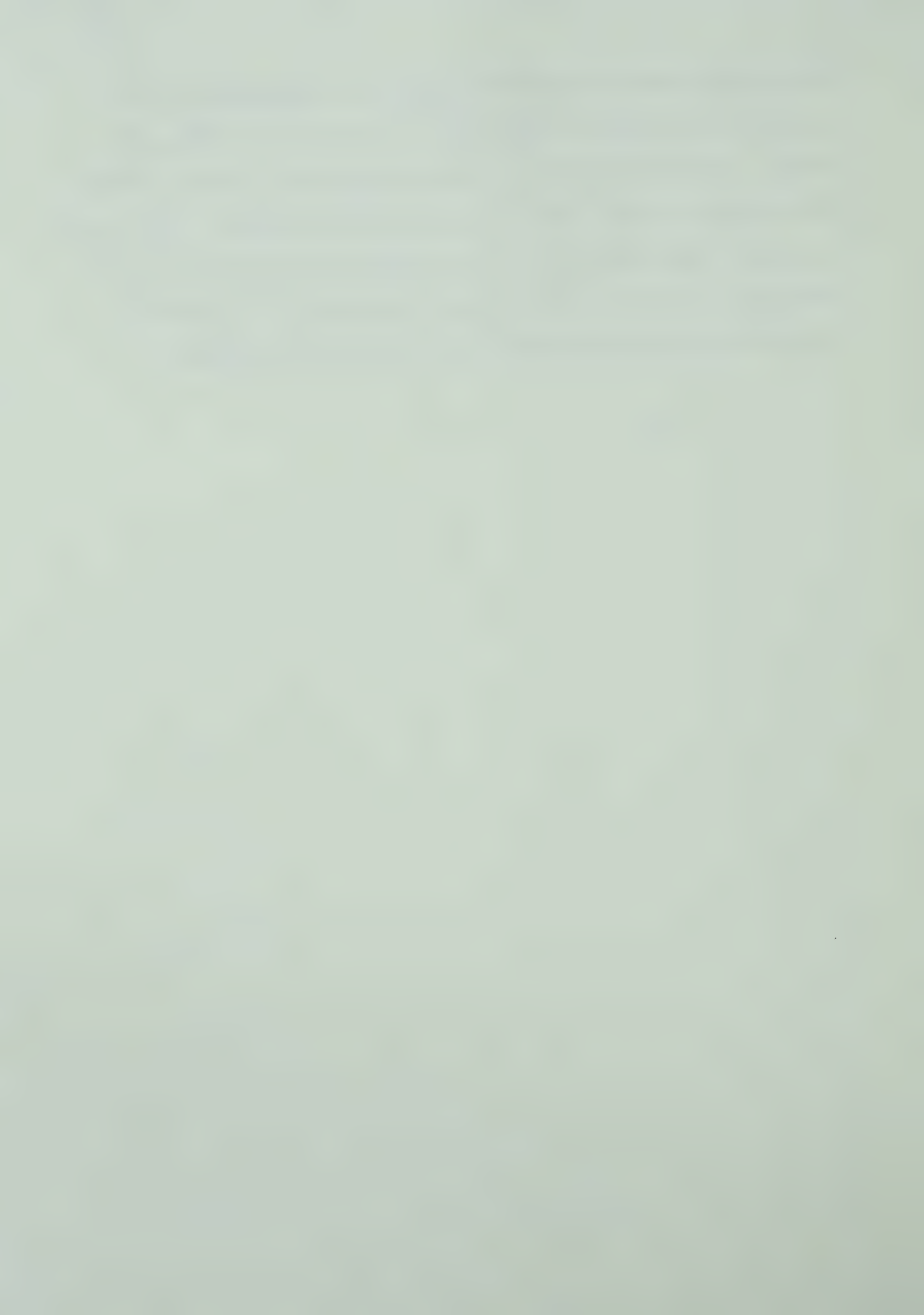
Diese Aussagen sind durch die inzwischen erworbenen Kenntnisse der physiologischen Mechanismen keineswegs widerlegt worden. Sie sind auch durch weitere Kenntnisse dieser Art nicht widerlegbar.

Statt mechanischer bzw. physiologischer Ursachen der Wahrnehmung setzten Descartes und Leibniz die eingeborenen Ideen voraus. Damit sind jedoch keine Gegenstände der Erfahrung gemeint, wie es Descartes unter anderem in seinen Bemerkungen zu dem Programm von Regius, wie es Leibniz zum Beispiel im 26. und 27. Abschnitt der soeben genannten *Metaphysischen Abhandlung* verdeutlicht. Vielmehr sind diese eingeborenen Ideen den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung vergleichbar, die laut Kant zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung sind.[104]

Seinsweise wie Wesensmoment dürfen allerdings auch nicht als Bedingung mißverstanden werden. Mit dem Existenzial Mitsein ist zum Beispiel nicht die Bedingung der Möglichkeit der Gemeinschaft oder der Sozialisierung gemeint. "Seinsweise" wie "Moment" nennen weder das Hervorgebrachte eines Zugrundeliegenden noch das Zugrundeliegende für



Hervorzubringendes, also weder Produziertes noch Subjektives, weder Bedingtes noch Bedingung, weder Folge noch Grund, weder Wirkung noch Ursache. Das phänomenologische Denken Heideggers weist mit dem Schema der Subjektivität beide dieser möglichen Hinsichten zurück. "Seinsweise" und "Moment" verweisen auf das Da-sein selbst, auf das ins Offene und Verborgene Eröffnete, auf das im Währen Verweilende; sie sprechen vom Wesen des grundlos-ursprünglich Erschienenen und Sich-Zeigenden.



II. DIE EPOCHALE KONSTELLATION DES SEINS

Es wurde darauf hingewiesen, daß das phänomenologische Denken Heideggers im Gewahren des Eingelassenseins in das Wesen unserer Seinsweise beginnt. Dieses Eingelassensein selbst gehört zur Seinsverfassung der Seinsweise, die auch eine Konstellation des Seins genannt wurde. Nur insofern sich die Konstellation in diesem Mit-sich-Eingelassensein bereits irgendwie von sich selbst her sich zeigt, ist eine ihr entsprechende Phänomenologie überhaupt möglich. Nur insofern eine Lichtung bereits irgendwie gelichtet, eine Erschlossenheit bereits irgendwie eröffnet, eine "Spekulation" bereits irgendwie angefangen ist, kann ein Denken gehalten sein, sich auf diesen phänomenalen seinsmäßigen Anfang eigens einzulassen und ihm phänomenologisch nachzugehen, um so die Konstellation des Seins als solche, wie sie in ihrem Da-sein währt, in ihrer Eigenart zu erfahren, zu vernehmen und zu bekunden.

Zurückgewiesen wurde sowohl die atomistische als auch die subjektivistische Deutung und Reduktion der Konstellation, und somit auch ihre Deutung als Individuum oder Person, als Seele oder Bewußtsein, als Dasein oder Mensch im herkömmlichen und geläufigen Sinne, als Subjekt oder Produkt. Ihre Mannigfaltigkeit und Unteilbarkeit, ihre Unzurückführbarkeit bzw. Unableitbarkeit, also ihre Ursprünglichkeit und somit auch die Gleichursprünglichkeit ihrer Momente wurde anerkannt.

Zur weiteren Verdeutlichung des bisher Gesagten möchte ich nun zunächst auf einige Momente der Konstellation näher hinweisen. Das soll ausführlicher geschehen und auch durch ausführlicheres Zitieren belegt werden, weil ich mir einerseits bewußt bin, daß die hier



versuchte Darstellung sich von anderen Interpretationsversuchen unterscheidet, und weil anderseits das hier Gesagte in methodischer Hinsicht auch von anderen Momenten gilt, auf die hier nicht eingegangen werden kann.

Trotzdem bleibt es fraglich, wieviel "Erklären" und Zitieren angebracht ist, bevor der Leser die Eigenart von Heideggers Denken und zumal die Eigenart des Sachverhalts, dem dieses Denken zu entsprechen sucht, wahrnimmt, zumal ein "Erklären" alleine diese Wahrnehmung nicht bewirken kann. Auf Einfaches kann man hinweisen, aber man kann es nicht beweisen.

Ist im folgenden von einzelnen Momenten die Rede, so bedeutet das, wie zuvor betont, nicht, daß die Momente so etwas wie isolierbare ontologische Elementarteile der Konstellation sind. Vielmehr ist das Hervorheben einzelner Wesensmomente nur insofern möglich und sinnvoll, als sie innerhalb der unteilbaren mannigfaltigen Seinsweise als jene Unterschiede anwesen, in welche die Konstellation selbst seinsmäßig eröffnet, geschieden und verhalten ist.

Aus der Absicht, den Unterschied zwischen dem phänomenologischen Denken Heideggers und der herkömmlichen und geläufigen Vorstellungsweise weiter zu verdeutlichen, ergibt sich auch die Auswahl der folgenden Momente. In gewisser Hinsicht ist das Hervorheben gerade dieser ontologischen Momente der Konstellation des Seins also noch an den herkömmlichen ontisch-kategorialen Bestimmungen des Seienden orientiert.



A. Die daseinsmäßige Räumlichkeit

1. Das kategoriale "Sein in . . ." und das existenziale "In-Sein"

In *Sein und Zeit* spricht Heidegger von der daseinsmäßigen Räumlichkeit im Zusammenhang des In-der-Welt-seins als der Grundverfassung des Daseins; der Raum wird als ein Moment des existenzialen Strukturgefüges des In-der-Welt-seins bestimmt. Die Bedeutung des Ausdrucks "In-der-Welt-sein" wird zunächst in § 12 dadurch "vorgezeichnet", daß zwischen dem kategorialen "Sein in . . ." und dem existenzialen "In-Sein" unterschieden wird. Es heißt dort:

> Was besagt *In-Sein*? Den Ausdruck ergänzen wir zunächst zu In-Sein "in der Welt" und sind geneigt, dieses In-Sein zu verstehen als "Sein in ...". Mit diesem Terminus wird die Seinsart eines Seienden genannt, das "in" einem anderen ist wie das Wasser "im" Glas, das Kleid "im" Schrank. Wir meinen mit dem "in" das Seinsverhältnis zweier "im" Raum ausgedehnter Seienden zueinander in bezug auf ihren Ort in diesem Raum. Wasser und Glas, Kleid und Schrank sind beide in gleicher Weise "im" Raum "an" einem Ort. Dieses Seinsverhältnis läßt sich erweitern, z.B.: Die Bank im Hörsaal, der Hörsaal in der Universität, die Universität in der Stadt usw. bis zu: Die Bank "im Weltraum". Diese Seienden, deren "In"-einandersein so bestimmt werden kann, haben alle dieselbe Seinsart des Vorhandenseins als "innerhalb" der Welt vorkommende Dinge. Das Vorhandensein "in" einem Vorhandenen, das Mitvorhandensein mit etwas von derselben Seinsart im Sinne eines bestimmten Ortsverhältnisses sind ontologische Charaktere, die wir *kategoriale* nennen, solche, die zu Seiendem von nicht daseinsmäßiger Seinsart gehören.
>
> In-Sein dagegen meint eine Seinsverfassung des Daseins und ist ein *Existenzial*. Dann kann damit aber nicht gedacht werden an das Vorhandensein eines Körperdinges (Menschenleib) "in" einem vorhandenen Seienden. Das In-Sein meint so wenig ein räumliches "Ineinander" Vorhandener, als "in" ursprünglich gar nicht eine räumliche Beziehung der genannten Art bedeutet . . . . *In-Sein ist . . . der formale existenziale Ausdruck des Seins des Daseins, das die wesenhafte Verfassung des In-der-Welt-seins hat.*[1]



Dieser anfänglichen Abgrenzung entsprechend wird dann später in den §§ 22 - 24 von Sein und Zeit auch zwischen der kategorialen Auffassung vom Raum und der existenzialen "Räumlichkeit des Daseins" unterschieden. In den Vorbemerkungen zu diesen Abschnitten heißt es rückblickend:

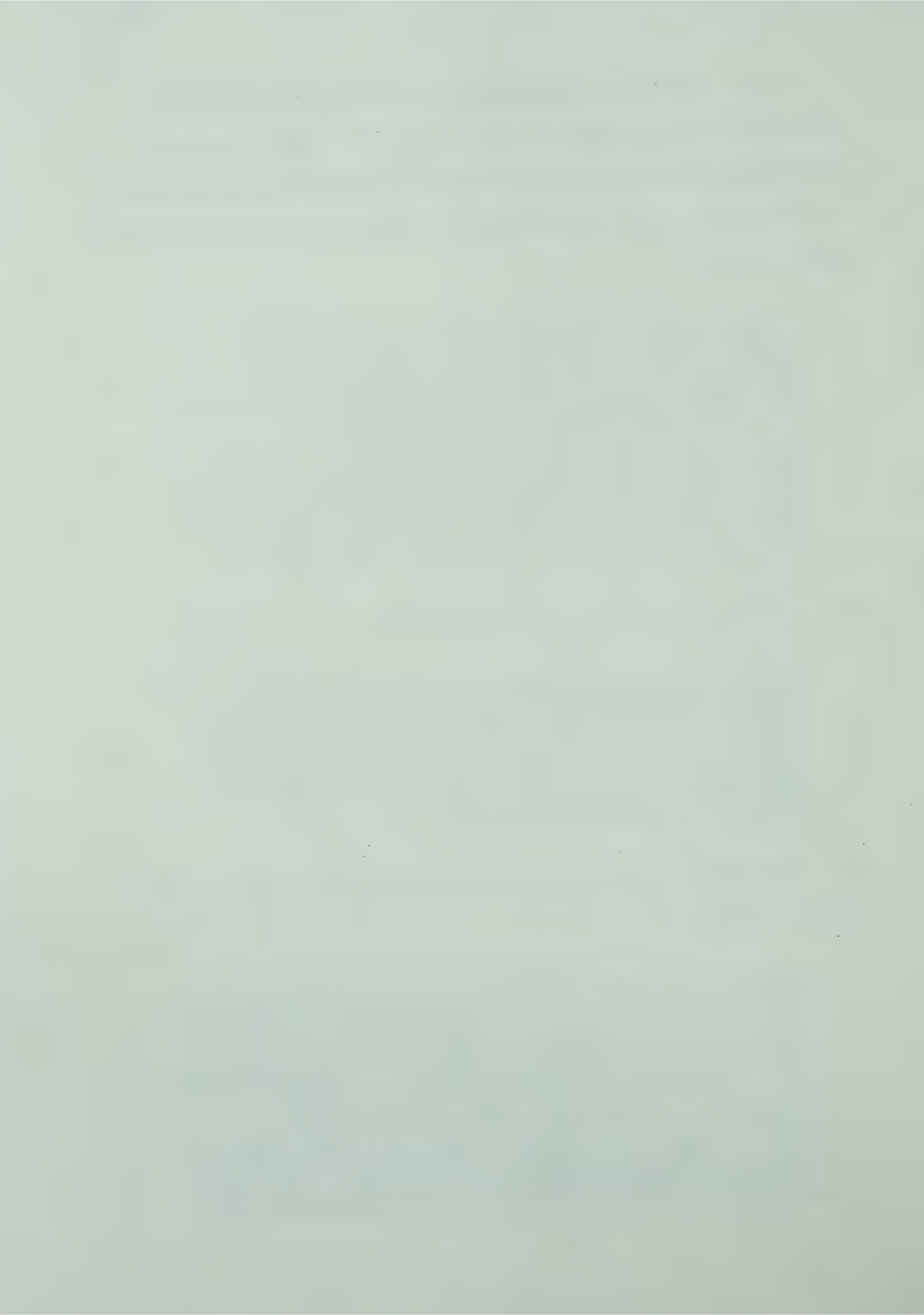
> Im Zusammenhang der ersten Vorzeichnung des In-Seins (vergleiche § 12) mußte das Dasein gegen eine Weise des Seins im Raum abgegrenzt werden, die wir die Inwendigkeit nennen. Diese besagt: ein selbst ausgedehntes Seiendes ist von den ausgedehnten Grenzen eines Ausgedehnten umschlossen. Das inwendig Seiende und das Umschließende sind beide im Raum vorhanden. Die Ablehnung einer solchen Inwendigkeit des Daseins in einem Raumgefäß sollte jedoch nicht grundsätzlich jede Räumlichkeit des Daseins ausschließen, sondern nur den Weg freihalten für das Sehen der dem Dasein konstitutiven Räumlichkeit.[2]

Auch zu Beginn von § 23 wird wiederum betont:

> Wenn wir dem Dasein Räumlichkeit zusprechen, dann muß dieses "Sein im Raume" offenbar aus der Seinsart dieses Seienden begriffen werden. Räumlichkeit des Daseins, das wesenhaft kein Vorhandensein ist, kann weder so etwas wie Vorkommen an einer Stelle im "Weltraume" bedeuten, noch Zuhandensein an einem Platz. Beides sind Seinsarten des innerweltlich begegnenden Seienden.[3]

Eine Zusammenfassung derselben Unterscheidung findet sich dann noch einmal in § 70:

> Dasein ist nie, auch zunächst nie, im Raum vorhanden. Es füllt nicht wie ein reales Ding oder Zeug ein Raumstück aus, so daß seine Grenze gegen den es umgebenden Raum selbst nur eine räumliche Bestimmung des Raumes ist. Das Dasein nimmt--im wörtlichen Verstande--Raum ein. Es ist keineswegs nur in dem Raumstück vorhanden, den der Leibkörper ausfüllt. . . . Um sagen zu können, das Dasein sei im Raum an einer Stelle vorhanden, müssen wir dieses Seiende zuvor ontologisch unangemessen auffassen. Der Unterschied zwischen der "Räumlichkeit" eines ausgedehnten Dinges und der des Daseins liegt auch nicht darin, daß dieses um den



> Raum weiß; denn das Raum-Einnehmen ist so wenig identisch mit einem "Vorstellen" von Räumlichem, daß dieses jenes voraussetzt. Die Räumlichkeit des Daseins darf auch nicht als Unvollkommenheit ausgelegt werden, die der Existenz auf Grund der fatalen "Verknüpfung des Geistes mit einem Leib" anhaftet. Das Dasein kann vielmehr, weil es "geistig" ist, und nur deshalb in einer Weise räumlich sein, die einem ausgedehnten Körperding wesenhaft unmöglich bleibt.[4]

Heideggers phänomenologisches Denken fragt nach dem Wesen unserer Seinsweise. In Sein und Zeit fragt es nach der "ursprünglichen Seinsstruktur des Daseins".[5] Die herkömmlichen Kategorien entsprechen dem daseinsmäßigen Seienden jedoch nur insofern, als es als ein innerweltlich Seiendes vorhanden ist. Zwar kann auch ein daseinsmäßiges Seiendes "mit einem gewissen Recht und in gewissen Grenzen" als ein innerweltlich Vorhandenes aufgefaßt werden.[6] Zum Beispiel erfassen die herkömmlichen Wissenschaften es auf diese Weise als ein Seiendes. Seine seinsmäßige Verfassung wird dabei jedoch übergangen: Sein kann durch Seiendes nicht erklärt werden.[7]

Weil die "ursprüngliche Seinsstruktur des Daseins" also durch die herkömmlichen Kategorien "grundsätzlich nicht faßbar ist", versucht Heidegger, dem "phänomenalen Gehalt" dieser seinsmäßigen Struktur gemäß, die entsprechenden "Seinsbegriffe" allerst zu artikulieren.[8] In-Sein, Räumlichkeit, In-der-Welt-sein sind, wie alle Existenzialien, derartige Seinsbegriffe. Sie nennen nichts anderes als bestimmte Wesensmomente bzw. gewisse Gefüge solcher Momente, gewisse "Wesensbezirke". Die Existenzialien In-der-Welt-sein und Mitsein sollen also zum Beispiel auch nicht besagen, daß sich der Mensch, wenn er sich seiner bewußt wird, immer schon mit anderen Individuen in einer Welt vorfindet. Denn zum einen verweisen die Existenzialien auf Wesensmomente der Seinsweise



und nicht auf das menschliche Individuum. Zum anderen ist "die Rede vom In-der-Welt-sein" und auch vom Mitsein "keine Feststellung des faktischen Vorkommens von Dasein, ja überhaupt keine ontische Aussage", sondern "sie betrifft einen das Dasein überhaupt bestimmenden Wesensverhalt".[9] Auch die existenziale Geworfenheit des Daseins kann also nicht so gedeutet werden, als sei der Mensch in einen begrenzten oder auch unbegrenzten Raum, in eine bedeutsame oder auch in eine sinnlose Welt geworfen. Denn das Dasein ist seinsmäßig überhaupt nicht im Raum oder in der Welt vorhanden, weder in der Weise einer derart gedeuteten Geworfenheit noch in irgendeiner anderen Weise. Vielmehr gehören das In-der-Welt-sein und mit ihm der Raum zur Seinsverfassung des daseinsmäßigen Seienden. Die Seinsweise von daseinsmäßigem Seienden ist ursprünglich weltlich und somit auch räumlich: "Das Welten von Welt ist weder durch anderes erklärbar noch aus anderem ergründbar."[10] Nichtdaseinsmäßige Dinge sind hingegen weltlos und können deshalb einander auch nie begegnen oder berühren:

> Seiendes kann ein innerhalb der Welt vorhandenes Seiendes nur berühren, wenn es von Hause aus die Seinsart des In-Seins hat--wenn mit seinem Da-sein schon so etwas wie Welt ihm entdeckt ist, aus der her Seiendes in der Berührung sich offenbaren kann, um so in seinem Vorhandensein zugänglich zu werden. Zwei Seiende, die innerhalb der Welt vorhanden und überdies an ihnen selbst weltlos sind, können sich nie "berühren", keines kann "bei" dem anderen "sein".[11]

Nicht das Dasein bzw. die Seinsweise ist also im Raum, "vielmehr west alles Räumliche . . . im Dimensionalen, als welches das Sein selbst ist".[12] Eigenartigerweise, in der Weise der ihr eigenen Seinsart, ist die Konstellation unter anderem in ihre Räumlichkeit eröffnet. Der Raum ist als ein Moment der mannigfaltigen Seinsweise



in dieser verfaßt und verhalten. Die Konstellation des Seins selbst west räumlich; sie währt derart, daß Raum geräumt und gewährt ist, wenn und solange, das heißt während sie währt. Erlischt hingegen die Seinsweise, erlischt der Raum.

Dem phänomenalen Sachverhalt entsprechend, und nicht aus theoretisch-taktischen Erwägungen, geht Heidegger nicht von dem menschlichen Individuum aus, das in der Welt vorkommt, sondern von der Einheit der Konstellation des Seins, deren Moment das In-der-Welt-sein ist. Da diese Konstellation, wenn sie ist, immer auch schon weltlich ist, entfällt nicht nur die Notwendigkeit, sondern sogar die Möglichkeit eines Beweises der sogenannten Außenwelt. Denn ein erkenntnistheoretischer Nachweis der Außenwelt kann erst gesucht werden, wenn angenommen wird, daß das In-der-Welt-sein das Ergebnis eines Vorganges ist, durch den zwischen einem zunächst weltlosen menschlichen Individuum und einer äußeren objektiven Welt irgendwie Verhältnisse eingegangen werden:

> Glauben an die Realität der "Außenwelt", ob mit Recht oder Unrecht, beweisen dieser Realität, ob genügend oder ungenügend, sie voraussetzen, ob ausdrücklich oder nicht, dergleichen Versuche setzen . . . ein zunächst weltloses bzw. seiner Welt nicht sicheres Subjekt voraus, das sich im Grunde erst einer Welt versichern muß. Das In-einer-Welt-sein wird dabei von Anfang an auf ein Auffassen, Vermeinen, Gewißsein und Glauben gestellt, eine Verhaltung, die selbst immer schon ein fundierter Modus des In-der-Welt-seins ist.[13]

Die Voraussetzung eines weltlosen Individuums widerspricht jedoch dem phänomenalen Sachverhalt:

> Es gibt nicht so etwas wie das "Nebeneinander" eines Seienden, genannt "Dasein", mit anderem Seienden, genannt "Welt".[14]



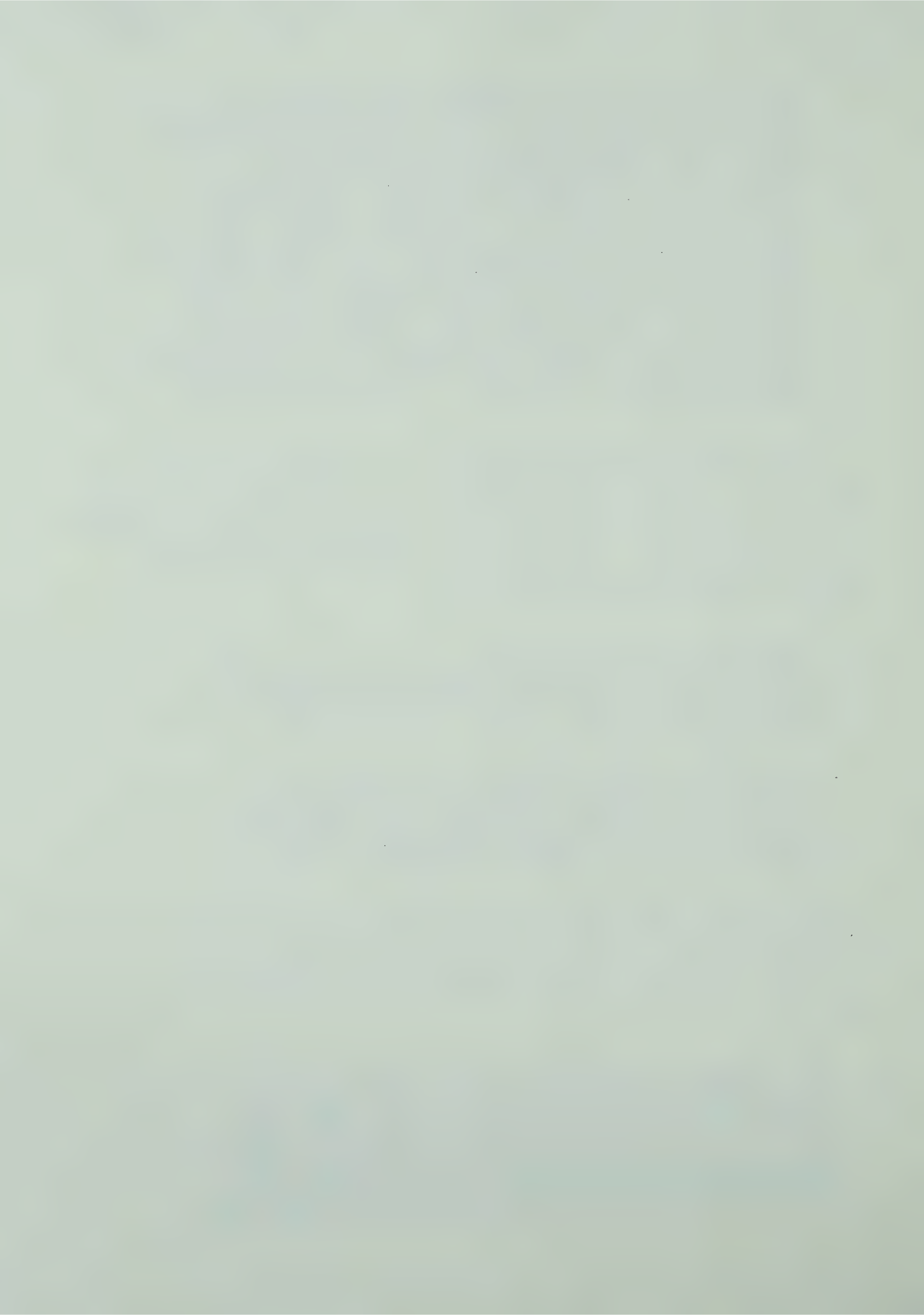
> Das In-Sein ist nach dem Gesagten keine "Eigenschaft", die es [das Dasein] zuweilen hat, zuweilen auch nicht, ohne die es sein könnte so gut wie mit ihr. Der Mensch "ist" nicht und hat überdies noch ein Seinsverhältnis zur "Welt", die er sich gelegentlich zulegt. Dasein ist nie "zunächst" ein gleichsam in-seins-freies Seiendes, das zuweilen die Laune hat, eine "Beziehung" zur Welt aufzunehmen. Solches Aufnehmen von Beziehungen zur Welt ist nur möglich, weil Dasein als In-der-Welt-sein ist, wie es ist. Diese Seinsverfassung entsteht nicht erst dadurch, daß außer dem Seienden vom Charakter des Daseins noch anderes Seiendes vorhanden ist und mit diesem zusammentrifft. "Zusammentreffen" kann dieses andere Seiende "mit" dem Dasein nur, sofern es überhaupt innerhalb einer Welt sich von ihm selbst her zu zeigen vermag.[15]

Was von dem Ansatz eines menschlichen Individuums her als Außenwelt gedeutet wird, zeigt sich phänomenal als ein "inneres" Moment, allerdings als ein inneres Moment der Konstellation, nicht als ein solches des Menschen. Folglich kann Heidegger sagen:

> Die Frage, ob überhaupt eine Welt sei und ob deren Sein bewiesen werden könne, ist als Frage, die das Dasein als In-der-Welt-sein stellt--und wer anders sollte sie stellen?--ohne Sinn.[16]
>
> Zu beweisen ist nicht, daß und wie eine "Außenwelt" vorhanden ist, sondern aufzuweisen ist, warum das Dasein als In-der-Welt-sein die Tendenz hat, die "Außenwelt" zunächst "erkenntnistheoretisch" in Nichtigkeit zu begraben, um sie dann erst zu beweisen.[17]

Und mit Bezug auf Kant, der es als einen Skandal empfand, daß ein hinreichender Beweis der Außenwelt immer noch nicht erbracht war, heißt es:

> Der "Skandal der Philosophie" besteht nicht darin, daß dieser Beweis bislang noch aussteht, sondern darin, daß solche Beweise immer wieder erwartet und versucht werden. Dergleichen Erwartungen, Absichten und Forderungen erwachsen einer ontologisch unzureichenden Ansetzung dessen, davon unabhängig und "außerhalb" eine "Welt" als vorhandene bewiesen werden soll. Nicht die Beweise sind unzureichend,



> sondern die Seinsart des beweisenden und beweisheischenden Seienden ist unterbestimmt. Daher kann der Schein entstehen, es sei mit dem Nachweis des notwendigen Zusammenvorhandenseins zweier Vorhandener über das Dasein als In-der-Welt-sein etwas erwiesen oder auch nur beweisbar. Das recht verstandene Dasein widersetzt sich solchen Beweisen, weil es in seinem Sein je schon ist, was nachkommende Beweise ihm erst anzudemonstrieren für notwendig halten.[18]

2. Die daseinsmäßige Räumlichkeit ist weder objektiv noch subjektiv

Das phänomenologische Denken Heideggers betrachtet die Welt und den Raum also nicht als objektiv oder an sich vorhanden. Die Welt ist kein Objekt bzw. keine Anzahl oder Unzahl von Objekten; sie ist weder die Extrapolation einer Reihe oder der Reihen von Gegenständen noch die Klasse der Klassen derselben. Die Welt ist nicht alles, was der Fall ist, sondern jedes und alles, was der Fall ist, ist immer schon in einer Welt, ist immer schon innerweltlich der Fall. Der Raum ist "kein Gegenüber für den Menschen".[19] Er ist nie zuvor an sich gegeben, um dann zu verschiedenen historischen Zeiten, oder von Theorie und Praxis verschieden erfahren und gedeutet zu werden.[20] Auch die folgenden Vorstellungen vom an sich seienden Raum werden als phänomenologisch unzureichend zurückgewiesen:

> Der Raum aber--bleibt er der selbe? Ist es nicht jener Raum, der seit Galilei und Newton seine erste Bestimmung erfahren hat? Der Raum--jenes gleichförmige, an keiner der möglichen Stellen ausgezeichnete, nach jeder Richtung hin gleichwertige, aber sinnlich nicht wahrnehmbare Auseinander?
>
> Doch kann der physikalisch-technisch entworfene Raum, wie immer auch er sich weiterhin bestimmen mag, als der einzig wahre Raum gelten? Sind, mit ihm verglichen, alle anders gefügten Räume, der künstlerische Raum, der Raum des alltäglichen Handelns und Verkehrs, nur subjektiv bedingte Vorformen und Abwandlungen des einen objektiven kosmischen Raumes?[21]



Sind Welt und Raum nun aber nicht objektiv, müssen sie dann nicht doch schließlich auf die eine oder die andere Weise als subjektiv ausgewiesen werden? Trifft die folgende Äußerung Kants letztlich nicht auch auf das phänomenologische Denken Heideggers zu:

> Wir können . . . nur aus dem Standpunkte eines Menschen, vom Raum, von ausgedehnten Wesen usw. reden. Gehen wir von der subjektiven Bedingung ab, unter welcher wir allein äußere Anschauung bekommen können, . . . so bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts.[22]

Mit Bezug auf diese Raumauffassung Kants bemerkt Heidegger: "Die Hauptschwierigkeit liegt . . . in der Zuweisung des Raumes als reiner Anschauung zu einem menschlichen Subjekt, dessen Sein unzureichend bestimmt ist."[23] Wird jedoch versucht, dem Sein dieses Subjekts phänomenologisch hinreichender zu entsprechen, so zeigt sich, daß es nicht länger als das Sein eines Subjekts bestimmt werden darf. Auch Raum und Welt lassen sich somit weder als Form oder Idee der subjektiven Erfahrung ausweisen noch überhaupt derart deuten, als seien sie von einem Subjekt, einem Ich, einem Menschen, einer transzendentalen Produktivkraft oder auch von einem Dasein "gemacht", vorgestellt, produziert, intendiert, entworfen. Trifft aber nicht dennoch zu, daß kein Raum und keine Welt wäre, wenn es keine Menschen gäbe? Es wäre zutreffender zu sagen, daß auch die Vorstellung von dem, was ist, wenn es keine Menschen gäbe, die Vorstellung eines daseinsmäßigen Seienden ist, das in der Weise des In-der-Welt-seins ist und auch vorstellt. Heidegger sagt: "Wenn kein Dasein existiert, ist auch keine Welt 'da'."[24]

Der geläufigen Vorstellungsweise zufolge, die auch die vorherrschende Erkenntnistheorie bestimmt, mögen wir zunächst geneigt sein,



auch Heideggers Ausdrücke "Dasein" und "Welt" wie selbstverständlich oder unumgänglich so aufzufassen, als könne letzten Endes doch nur von dem menschlichen Subjekt und von einem äußeren Objekt bzw. von äußeren Objekten die Rede sein. Insofern Heideggers Aussagen unser Vorurteil nicht gerade bestätigen, könnten wir eine Zeitlang sogar versuchen, die "Abweichungen" als sonderbares oder eigenwilliges sprachliches Beiwerk oder kurzerhand als sprachliche oder gedankliche Unzulänglichkeit abzutun. Heidegger selbst betont jedoch: "Subjekt und Objekt decken sich aber nicht etwa mit Dasein und Welt."[25] Die Alternative zwischen einer objektiven und einer idealistisch-subjektiven Deutung von Welt und Raum ergibt sich vielmehr aus dem phänomenologisch unzureichenden Ansatz eines zunächst weltlosen Subjekts. Erst dadurch mißrät die Realität von Welt und Raum, zudem jede Subjekt-Objekt-Beziehung und auch jedes intersubjektive Verhältnis, zu einem erkenntnistheoretischen Problem.

3. Die Unteilbarkeit und Unermeßlichkeit der existenzialen Räumlichkeit

Die mannigfaltige Konstellation des Seins ist einfach und ursprünglich; sie ist weder aus Teilen zusammengesetzt noch in Teile teilbar. Auch der Raum als ein Moment dieser Konstellation ist also weder zusammengesetzt noch teilbar; die Konstellation ist, wenn sie ist, räumlich, nicht teilweise räumlich. Diese Räumlichkeit des Seins ist unbegrenzt und unermeßlich und in diesem Sinne unendlich; die Vorstellung von einer ontischen Begrenztheit des Raumes trifft auf die existenziale Räumlichkeit nicht zu. Allerdings ist die Konstellation des Seins auch endlich, jedoch "nur" insofern, als auch die Endlichkeit



zur ursprünglichen existenzialen Verfassung der je-epochalen Seinsweise gehört. Die jeweilige Konstellation des Seins selbst west endlich. Hierauf wird später ausführlicher eingegangen werden.

Mit der Rede von der Unteilbarkeit und Unermeßlichkeit der existenzialen Räumlichkeit soll dem Unterteilen und Messen, das wir im Raume vornehmen, keineswegs die Berechtigung abgesprochen werden. Dieses Abgrenzen, Teilen und Messen setzt die Räumlichkeit des Daseins jedoch schon voraus. Nur weil die Konstellation des Seins selbst schon räumlich ist, kann der Mensch zum Beispiel Zahlenreihen zu den Maßen seines Messens einräumen oder gewisse Koordinatensysteme zur Bestimmung von Stellen oder Vorhandenem im Raume einrichten. Auch Descartes muß zum Beispiel schon die Möglichkeit der Wahrnehmung des Raumes bzw. der Ausdehnung auf Grund einer entsprechenden eingeborenen Idee in der Verfassung der *res cogitans* voraussetzen, um sodann die Anwendung der Mathematik auf das Vorhandene dadurch sicherstellen zu können, daß er dieses, von dem wissenschaftlich-mathematischen Interesse der *res cogitans* her, als *res extensa* bestimmt. Eben weil es Descartes um die *mathematische* Erfassung der "Körperwelt" geht, *muß* er diese als *res extensa* bestimmen. Denn alles Messen wird an etwas Ausgedehntem vorgenommen. Auch wenn wir zum Beispiel mit einer Uhr die Zeit messen, messen wir ja keineswegs die Zeit als solche, sondern die Bewegung eines innerweltlich Vorhandenen.

Die Maß-nahmen und Vermessungstechniken von seiten des Menschen finden also immer schon im Raume statt. Sie sind in der existenzialen räumlichen Ausgerichtetheit des Daseins fundiert. Sie sind nur möglich, wenn und solange Raum seinsmäßig ist. Auf das räumliche Eröffnetsein des Seins achten sie jedoch nicht. Die Methoden und die Probleme des



Messens betreffen die Räumlichkeit des Daseins und zumal das Wesen des existenzialen Raumes überhaupt nicht. Auch die Geometrie beachtet dieses nicht, sondern setzt ihren Begriff vom Raum für ihre jeweiligen Zwecke voraus. Ebenso hat die Berechenbarkeit des im Raume Vorhandenen nur insofern etwas mit der existenzial-räumlichen Offenheit der Konstellation zu tun, als diese jene ermöglicht.

Folglich wäre es auch nicht gerade sinnvoll, wollte man den Raum von diesen menschlichen Maßnahmen und Vermessungstechniken her bestimmen. "Der . . . mit der Weltlichkeit der Welt erschlossene Raum hat noch nichts von der reinen Mannigfaltigkeit der drei Dimensionen."[26] Der Raum ist nicht aus geometrischen Dimensionen konstituiert. Vielmehr durchmessen alle derartigen Dimensionen schon den Raum. Auch sind die Dimensionen des geometrischen Raumes weder das Paradigma noch das Allgemeine oder Abstrakte des daseinsmäßigen Raumes: "In keinem Fall sind jedoch die Maß-Zahlen und ihre Dimensionen nur deshalb, weil sie auf alles Ausgedehnte allgemein anwendbar sind, auch schon der Grund für das Wesen der Räume und Orte, die mit Hilfe des Mathematischen durchmeßbar sind."[27] Der Raum hat mit einem "Koordinatensystem, das wir behelfsmäßig anlegen, um zu hinreichend genauen Angaben über die Dinge zu kommen",[28] nichts gemein. Die Vorstellung vom Raum als "Parameter der Abmessung" verstellt sein Wesen.[29]

Auch die Rede von der Dreidimensionalität des Raumes ist also irreführend. Gemeint sein könnte damit nur, daß zur "Lokalisierung" gewisser Stellen im Raum, seien sie von Vorhandenem belegt oder unbelegt, ein gewisses System von wenigstens drei Dimensionen hinreichend ist. Spricht man dem Raum selbst jedoch diese Dreidimensionalität zu, so verwechselt man, wie so häufig, eine mögliche Produktionsmethode,



in diesem Falle eine Vermessungsmethode, mit der Sache, in diesem Falle dem Raum, selbst. Die Produktionsmethoden sind jedoch, trotz ihres möglichen Nutzens, nicht die Maßstäbe der Phänomene. Anstatt von der Dreidimensionalität könnte man phänomenologisch eher von der Eindimensionalität des Raumes sprechen, insofern nämlich, als die Konstellation des Seins in das Moment der Räumlichkeit ursprünglich und grundlos eröffnet ist.

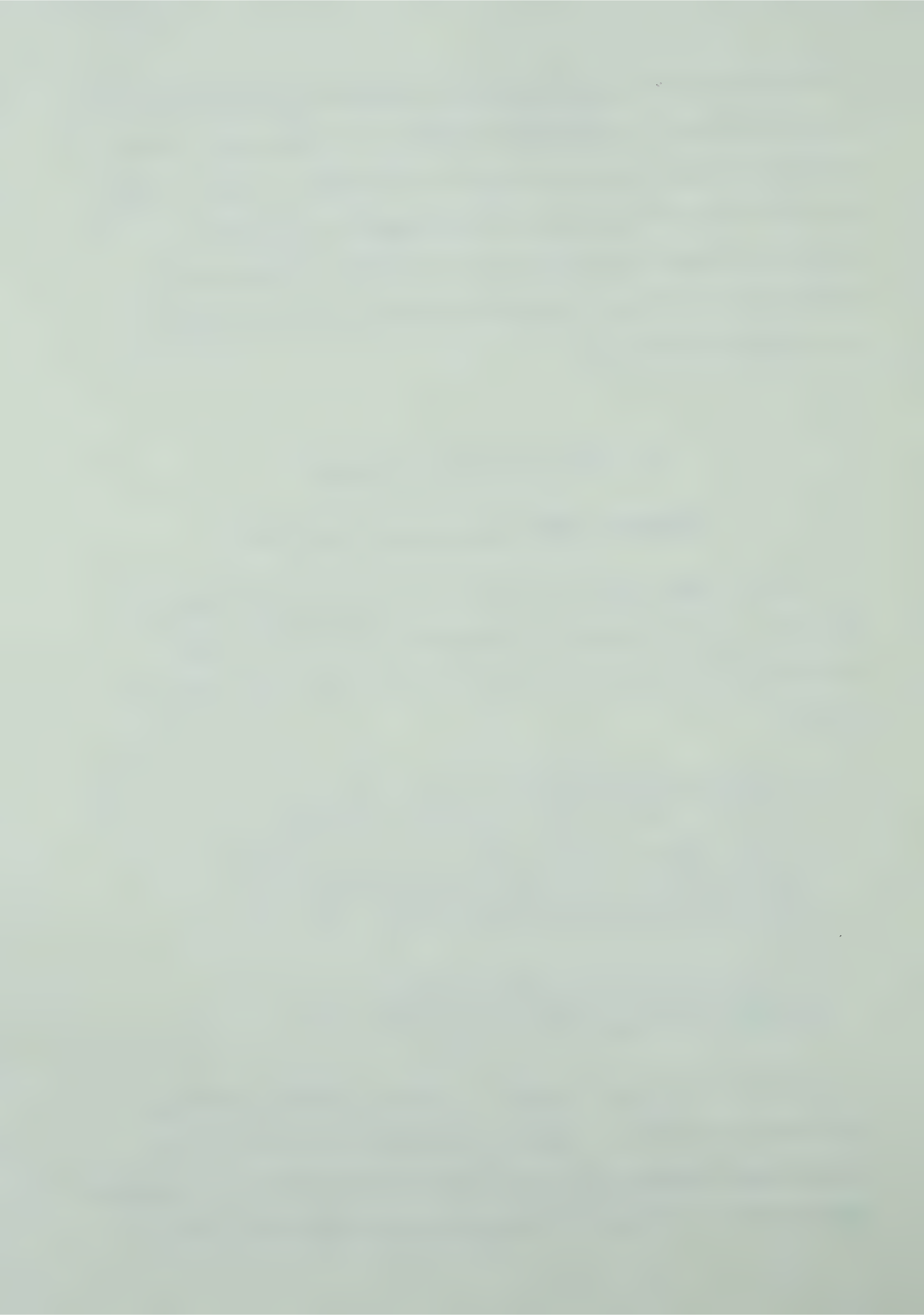
B. Die daseinsmäßige Jemeinigkeit

1. Heideggers Frage nach dem Selbst des Daseins

Von der Jemeinigkeit des Daseins ist in *Sein und Zeit* wiederholt die Rede. So heißt es gleich zu Beginn des Ersten Teiles dieser Abhandlung in dem § 9, der von dem "Thema der Analytik des Daseins" handelt:

> Das Seiende, dessen Analyse zur Aufgabe steht, sind wir je selbst. Das Sein dieses Seienden ist *je meines*.
>
> Das Sein, *darum* es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist je meines. . . . Das Ansprechen von Dasein muß gemäß dem Charakter der *Jemeinigkeit* dieses Seienden stets das *Personal*pronomen mitsagen: "ich bin", "du bist".
>
> Die beiden Seinsmodi der *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit* . . . gründen darin, daß Dasein überhaupt durch Jemeinigkeit bestimmt ist.

Auf Grund dieser und derartiger isolierter Aussagen könnte man nun voreilig schließen, mit dem jemeinigen Dasein könne nur das Ich des einzelnen Menschen gemeint sein, Thema bzw. Gegenstand von Heideggers Daseinsanalyse sei die persönliche Existenz des Individuums. Da es



zum Beispiel auf Seite 263 von *Sein und Zeit* außerdem heißt, "Dasein kann nur dann *eigentlich es selbst* sein, wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht", könnte man weiter folgern, daß Heidegger zum Entschluß zur Überwindung der Uneigentlichkeit des individuellen Existierens aufruft, daß es ihm um die Eigentlichkeit, um die Authentizität des menschlichen Subjekts geht, daß er für das Selbstsein, die Selbsterkenntnis, die Selbstverwirklichung und Selbsterfüllung der Person plädiert. Diese und derartige Folgerungen könnte man dann außerdem noch in der Behauptung zusammenfassen, Heidegger sei ein Existentialist.

Tatsächlich hat man häufig, wenn nicht vorwiegend, so gefolgert. Zum Beispiel schreibt Grene: "The term 'existentiality' refers . . . to the inner personal existence . . . ." "This driving, integral, all-essential I is hidden, almost all my life . . . ."[30] Zum Beispiel behauptet Rosenmayr, nachdem er erklärt hat, der Mensch werde von Heidegger durchgehend "Dasein" genannt:

> Die Analyse der nach Selbsterkenntnis und Selbstfestigung strebenden Person, und nicht nur die Analyse, sondern auch die Anweisung, wie sie zu vollziehen sei, und als was und wer sich der Einzelne entdecken solle, wird in *Sein und Zeit* geboten. Es liegt in *Sein und Zeit* ein Zielbild darüber vor, welche Gesetzlichkeiten jeder Mensch bei einer systematisch vorgenommenen Selbsterkenntnis finden müsse und welche--sittlich verwertbaren--Möglichkeiten des Abgleitens von dieser Selbsterkenntnis bestehen und auch vorkommen.[31]

Nun hat Heidegger aber auch betont, "daß nicht der Mensch das Wesentliche ist",[32] daß alles Wesenhafte "einem selbst nicht gehört",[33] daß sich die Existenz des Daseins nicht aus dem subjektiven Selbstsein des Menschen bestimmt,[34] daß es hingegen darum geht, "die Wesensbestimmung



des Menschen aus der Subjektivität . . . herauszunehmen".[35] Wie sind diese Aussagen aus Heideggers späteren Schriften jedoch mit der verbreiteten existentialistischen Deutung von Sein und Zeit vereinbar?

Dieser Schwierigkeit kann man zu entgehen versuchen, indem man einen frühen und einen späten Heidegger postuliert und die Unvereinbarkeit beider einfach in "die Kehre" kehrt, wobei man diese als einen Wechsel von Heideggers Standpunkt bzw. Überzeugung deutet. Allerdings heißt es auch schon in Sein und Zeit, "daß der Ansatz eines zunächst gegebenen Ich und Subjekts den phänomenalen Bestand des Daseins von Grund aus verfehlt", daß das Selbst des Daseins weder als Ichsubstanz noch als Subjekt begriffen werden kann.[36] Möchte man die Zwei-Heidegger-Theorie also aufrechterhalten, so müßte man sie auch schon auf Sein und Zeit anwenden. Andererseits besteht die Möglichkeit, von dem Versuch, Heidegger existentialistisch auszulegen, ganz und gar abzulassen. Wie wäre die Rede von der Jemeinigkeit des Daseins dann jedoch zu verstehen?

Daß die zuvor aus § 9 von Sein und Zeit zitierten Aussagen keineswegs besagen können, mit dem Dasein sei der Mensch, mit dem jemeinigen Dasein sei das Ich oder das Selbst des menschlichen Individuums gemeint, geht schon daraus hervor, wie sodann in § 25 "der Ansatz der existenzialen Frage nach dem Wer des Daseins" überhaupt erst einmal erörtert wird. Im ersten Absatz spricht Heidegger dort zunächst von der herkömmlichen Werfrage, die er jedoch, da sie nach einer Substanz bzw. nach einem Subjekt fragt, schon im Ansatz für verfehlt hält:

> Die Antwort auf die Frage, wer dieses Seiende (das Dasein) je ist, wurde scheinbar bei der formalen Anzeige der Grundbestimmtheiten des Daseins (vgl. § 9) schon gegeben. Dasein ist Seiendes, das je ich selbst bin, das Sein ist



> je meines. Diese Bestimmung zeigt eine ontologische Verfassung an, aber auch nur das. Sie enthält zugleich die ontische--obzwar rohe--Angabe, daß je ein Ich dieses Seiende ist und nicht Andere. Das Wer beantwortet sich aus dem Ich selbst, dem "Subjekt", dem "Selbst". Das Wer ist das, was sich im Wechsel der Verhaltungen und Erlebnisse als Identisches durchhält und sich dabei auf diese Mannigfaltigkeit bezieht. Ontologisch verstehen wir es als das in einer geschlossenen Region und für diese je schon und ständig Vorhandene, das in einem vorzüglichen Sinne zum Grunde liegende, als das Subjectum. Dieses hat als Selbiges in der vielfältigen Andersheit den Charakter des Selbst. Man mag Seelensubstanz ebenso wie Dinglichkeit des Bewußtseins und Gegenständlichkeit der Person ablehnen, ontologisch bleibt es bei der Ansetzung von etwas, dessen Sein ausdrücklich oder nicht den Sinn von Vorhandenheit behält. Substanzialität ist der ontologische Leitfaden für die Bestimmung des Seienden, aus dem her die Werfrage beantwortet wird. Dasein ist unausgesprochen im vorhinein als Vorhandenes begriffen. In jedem Falle impliziert die Unbestimmtheit seines Seins immer diesen Seins-sinn. Vorhandenheit jedoch ist die Seinsart eines nicht-daseinsmäßigen Seienden.

Heideggers existenziale Analytik geht von der alltäglichen Seinsweise aus. Seine Frage nach dem Wer des Daseins beginnt folglich mit der "alltäglichen Selbstauslegung des Daseins", die sich im geläufigen Ich-sagen bekundet: "Mit 'Ich' meint dieses Seiende sich selbst. Der Gehalt dieses Ausdrucks gilt als schlechthin einfach. Er meint je nur mich und nichts weiter. . . . Das im Ich-sagen Aus- und An-gesprochene wird immer als dasselbe sich Durchhaltende angetroffen."[37] Mit dieser alltäglichen Auffassung ist die "Vorhabe eines beharrlich vorhandenen Selbstdinges" nahegelegt.[38] An dieser Vorstellung eines vorhandenen Selbstdinges halten wir auch dann noch fest, wenn wir die Nichtobjektivierbarkeit des Ich feststellen. Zum Beispiel deutet Descartes das Ich als res cogitans, also als ein Ding, obwohl er ihm die Ausgedehntheit abspricht. Zum Beispiel versteht auch Ryle das Ich im Grunde als etwas Vorhandenes, obwohl er in Hinsicht auf den Versuch



einer durchgängigen Objektivierung desselben von dem systematischen Entzug des Ich spricht. Laut Ryle sind wir im Verfolg des Objektivierens des Ich immer "a day late for the fair". Wir sind laufend "one jump behind", genauer gesagt, wir kommen dabei stets wenigstens um ein Jetzt zu spät. Wir können im Prinzip nur das "Nicht-mehr-jetzt-Ich" vergegenständlichen. "Today's self", das objektivierende "Jetzt-Ich", entzieht sich hingegen der Dingfestmachung: a missile cannot be its own target. Das "Jetzt-Ich" kann frühestens ein Jetzt später Gegenstand einer objektivierenden "higher order performance" werden.[39]

Heidegger betrachtet die im alltäglichen Selbstverständnis naheliegende Auslegung der Jemeinigkeit jedoch weder als eine ausreichende noch als eine auch nur richtungweisende Antwort auf seine Frage nach dem Wer des Daseins. Vielmehr weist er darauf hin, daß diese Auslegung "für die existenziale Analytik eine Verführung" und eine Falle sein könnte, daß sich das phänomenologische Bedenken der Werfrage "auch vor den selbstverständlichsten und von jeher üblichen Antworten und den aus diesen geschöpften Problemstellungen" vorsehen muß.[40] Demgemäß lautet der zweite Absatz des § 25:

> Die ontische Selbstverständlichkeit der Aussage, daß ich es bin, der je das Dasein ist, darf nicht zu der Meinung verleiten, es sei damit der Weg einer ontologischen Interpretation des so "Gegebenen" unmißverständlich vorgezeichnet. Fraglich bleibt sogar, ob auch nur der ontische Gehalt der obigen Aussage den phänomenalen Bestand des alltäglichen Daseins angemessen wiedergibt. Es könnte sein, daß das Wer des alltäglichen Daseins gerade nicht je ich selbst bin.

Auch aus diesem Absatz darf man jedoch keine übereilten Schlüsse ziehen. Es wird dort zunächst nur die Vermutung geäußert, daß die geläufige Deutung der Jemeinigkeit schon dem phänomenalen Bestand des



alltäglichen, des uneigentlichen Daseins nicht hinreichend entspricht. Mit dieser Äußerung wird bereits auf den § 27 hingewiesen. Dort wird erklärt, daß das Wer des alltäglichen Daseins nicht das Ich, sondern das Man ist: "Zunächst 'bin' nicht 'ich' im Sinne des eigenen Selbst, sondern die Anderen in der Weise des Man."[41] Es wäre jedoch völlig abwegig und dem ganzen Sinn von Sein und Zeit zuwider, nun zu folgern: Ist das Wer des uneigentlichen Daseins das Man, so ist das Wer des eigentlichen Daseins eine Modifikation des Ich des uns geläufigen Selbstverständnisses. Das Selbst des eigentlichen Daseins ist keineswegs das aufgrund eines Entschlusses umgearbeitete oder das zufolge einer Einsicht umgeformte alte Ich der Person bzw. des menschlichen Subjekts. Das eigentliche Selbstsein des Daseins ist keine Modifikation des herkömmlichen Ich bzw. Selbst des Menschen.

Auf das Selbst des eigentlichen Daseins wird in § 25 allerdings noch gar nicht eingegangen. Erst in § 64 wird die existenziale Bestimmung der eigentlichen Selbstheit dann im Zusammenhang des eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins erörtert. Und zwar wird diese Selbstheit dann "in die Struktur der Sorge und damit der Zeitlichkeit zurückgenommen".[42] Somit ist "die Selbigkeit des eigentlich existierenden Selbst . . . ontologisch durch eine Kluft getrennt von der Identität des in der Erlebnismannigfaltigkeit sich durchhaltenden Ich".[43]

In Sein und Zeit geht es also keineswegs um den Verlust und die Gewinnung des "wahren Ich" des Individuums, ebenfalls nicht um die Erfahrung und Erkenntnis, die Realisierung und Erfüllung, die Integration und Identität, die Authentizität und Autonomie des Selbst der Person.



Pläne für den Neuaufbau, Wiederaufbau, Umbau, Anbau der Persönlichkeit werden dort nicht unterbreitet. Zum subjektiven Entschluß zur Eigentlichkeit wird dort nicht aufgerufen. Das Dasein, von dem dort die Rede ist, ist keine Ich-Substanz, die ihren "inneren Reichtum" rein entfalten würde, sobald widrige Umstände, wie zum Beispiel die gesellschaftliche Lage oder die "Seinsvergessenheit", dies nicht mehr verhinderten. Es wird dort kein Programm aufgestellt, wie man den "inneren Reichtum" am besten in den "Tiefen des Ich" finden und erschließen, wenn nicht sogar abbauen und ausbeuten kann.

Weder geht es in Sein und Zeit um die Essenz noch um die Existenz des individuellen Menschen. Sowohl die "essentialistische" als auch die existentialistische Auslegung von Heideggers Schriften behindert ein Verständnis seiner Seinsfrage. Im Gegensatz zu diesen beiden Deutungsversuchen sei hier, wenn zunächst auch nur in negativer, abwehrender Weise, noch einmal zusammenfassend betont: Dasein kann nicht identifiziert werden mit Mensch oder Individuum, mit Subjekt oder Person. "Jemeinigkeit des Daseins" verweist nicht auf das substanzartige Ich des Individuums. Die Eigentlichkeit des Daseins besteht nicht in der Authentizität oder im Zu-sich-selbst-Kommen der Person. Weder das uneigentliche noch das eigentliche Selbstsein des Daseins wird in Sein und Zeit von dem Selbst des Individuums her bestimmt. Heideggers Frage nach dem Selbst des Daseins fragt nicht nach dem Ich des Menschen.[44] Auch Sartre irrt, wenn er behauptet, Heidegger teile mit den Existentialisten die Überzeugung, "daß die Existenz der Essenz vorangehe, oder, wenn Sie wollen, daß man von der Ichheit ausgehen muß".[45]



2. Die neuzeitliche Deutung einer jeden Wahrnehmung als Vorstellung von dem Ich des Menschen her

In "Der europäische Nihilismus" erwähnt Heidegger, daß die sich verfestigende Gewöhnung an die neuzeitliche Denkweise, die den Menschen als Subjekt versteht, einer der Gründe ist, die verhinderten, "auch nur ein erstes Verständnis" für die Fragestellung von Sein und Zeit zu wecken.[46] Diese neuzeitliche Bestimmung des Menschen als Subjekt vollzieht sich laut Heidegger bereits in der Philosophie Descartes. "Bis zu Descartes galt als 'Subjekt' jedes für sich vorhandene Ding." Seit Descartes wird jedoch der Mensch, das menschliche Ich, in zunehmendem Maße "zum ausgezeichneten Subjekt, zu demjenigen, mit Bezug auf welches die übrigen Dinge erst als solche sich bestimmen".[47]

In der Philosophie der Neuzeit wird das Wahrnehmen als Vorstellen, als Perzipieren gedeutet. Eine jede menschliche Wahrnehmung wird als eine Vorstellung des Menschen, als das Vorgestellte seines Vorstellungsvermögens, als ein Gebilde seiner Einbildungskraft, als das Geleistete seiner Bewußtseinsleistungen verstanden. Der Mensch, das Ich "im" Menschen gilt als das Zugrundeliegende, als das Subjekt seiner Vorstellungen.

So deutet Descartes ein jedes "Denken", ein jedes Wahrnehmen als ein "ich stelle vor". Das Ich ist in diesem Vorstellen immer schon mitvorgestellt, allerdings nicht, wie zum Beispiel Hume erwartete, als eine besondere Vorstellung, sondern auf fundamentalere Weise dadurch, daß jedes Vor-gestellte als solches seinen Bezug zum vor-stellenden Ich schon mitenthält, schon an sich hat:

> Descartes sagt: Jedes ego cogito ist cogito me cogitare; jedes "ich stelle etwas vor" stellt zugleich



> "mich" vor, mich, den Vorstellenden (vor mich, in meinem Vor-stellen). Jedes menschliche Vor-stellen ist nach einer leicht mißdeutbaren Redeweise ein "Sich"-vorstellen.
>
> Weil im cogitare das <u>me</u> cogitare liegt, weil zum Vorstellen wesenhaft noch der Bezug auf den Vor-stellenden gehört und auf diesen <u>zu</u> alle Vorgestelltheit des Vorgestellten sich versammelt, deshalb ist der Vorstellende, der sich dabei "ich' nennen kann, in einem betonten Sinne Subjekt, gleichsam das Subjekt im Subjekt, dasjenige, worauf noch, innerhalb des in der Vorstellung zum-Grunde-Liegenden, alles zurückgeht.[48]

In jedem Vorstellen stellt das menschliche Subjekt das Vorgestellte vor sich hin und sich zu. Das Vor-gestellte bleibt also als solches immer auf das vorstellende Subjekt bezogen und ausgerichtet. Es steht dem Subjekt entgegen und ist in diesem Sinne für das Subjekt Gegen-stand, Ob-jekt. Das vorgestellte Objekt ist dem Subjekt entgegengesetzt und als das derart in den Gegen-satz Aus-gesetzte dem Subjekt ausgesetzt.

Mit der neuzeitlichen Deutung einer jeden Wahrnehmung als Vorstellung ist also bereits die neuzeitliche Bestimmung von Mensch und Ding und deren Beziehung umrissen und festgelegt. Der Mensch ist das vorstellende Subjekt; die Seinsart des Menschen besteht im Vorstellen.[49] Laut Heidegger ist der Mensch schon für Descartes "Subjekt im Sinne der vorstellenden Ichheit".[50] Das Ding ist hingegen der vor-gestellte Gegen-stand. Die Seinsart des Dinges besteht in der Vorgestelltheit. Das Ding ist nur als Objekt des menschlichen Subjekts. Die "Seiendheit des Seienden" ist, laut Heidegger schon für Descartes, "gleichbedeutend mit der Vorgestelltheit durch und für das Ich-Subjekt".[51]

Das Verhältnis von Mensch und Ding bestimmt sich demnach als Subjekt-Objekt-Verhältnis primär vom Subjekt her. Ein Seiendes wird



nur dadurch zugänglich, "daß ein Ich als Subjekt ein Objekt vorstellt".[52] Das menschliche Vorstellen setzt das "Seiendsein" des Seienden; es entscheidet "als die maßgebende re-praesentatio über die Präsenz jedes Vorgestellten".[53] Damit ist nicht gesagt, das vorgestellte Objekt sei eine "bloße Vorstellung", der nichts Wirkliches entspricht oder deren Verhältnis zur Wirklichkeit fraglich ist. Alle "Realitätsbereiche"--wie "Außenwelt", Wert, "bloße Vorstellung", Traum--sind dieser Denkweise gemäß Vorgestelltes; die Unterschiede in der Objektivität bzw. "Positivität" dieser verschiedenen Bereiche entsprechen den verschiedenen Arten des konstituierenden Vorstellens. Auch die "materiellen" Bedingungen des Wahrgenommenen müssen von dieser Denkweise keineswegs verneint werden. Allerdings dürfen diese "Materialien" nicht mit den sogenannten einfachen Perzeptionen verwechselt werden. Letztere sind immer schon Gegenstände der Erfahrung bzw. Termini der Reduktion des Erfahrenen, erstere sind hingegen im Verhältnis zum Erfahrbaren transzendental.

Ist nun aber alles jenes, was in verschiedener Weise wahrnehmbar ist, Vorgestelltes, wird ein jedes vorgestellte Objekt durch die menschliche Subjektivität konstituiert, hängt unsere Erfahrung der Dinge und der Welt von der Struktur unseres Bewußtseins ab, ist jede Seinsgeltung, jeder Sinn, jeder Wert in uns selbst vollzogen, so ergibt sich daraus für die philosophische Forschung, insofern es ihr nicht nur um das Seiende im einzelnen, sondern um das Sein des Seienden im allgemeinen geht, die Aufgabe, die menschliche Subjektivität auf ihre Leistungen und Ingeltungsetzungen, auf ihre Synthesen und Assoziationen hin systematisch zu untersuchen. So ist auch für Husserl die Sache der Philosophie die absolute Subjektivität "des erkennenden,



handelnden und wertesetzenden Subjekts":

> Die transzendentale Reduktion auf diese gibt und sichert die Möglichkeit, in der Subjektivität und durch sie die Objektivität aller Objekte (das Sein dieses Seienden) in ihrem gültigen Aufbau und Bestand, d.h. in ihrer Konstitution, zu begründen. So erweist sich die transzendentale Subjektivität als "das einzige absolute Seiende".[54]

So besteht auch noch für den Marxisten die Aufgabe der Philosophie in der "Kritik" der Produktivkraft und der Produktionsverhältnisse der menschlichen Subjektivität.

3. Die Jemeinigkeit als ein Moment der Konstellation des Seins

Im Unterschied zu dieser neuzeitlichen Denkweise versucht Heidegger nicht, die Seinsfrage im Rückgang auf die menschliche Subjektivität zu beantworten. Schon in *Sein und Zeit* heißt es zum Beispiel mit Bezug auf Husserl: "Ist es denn a priori selbstverständlich, daß der Zugang zum Dasein eine schlicht vernehmende Reflexion auf das Ich von Akten sein muß?"[55] Und in einem Brief aus dem Jahre 1962 erwähnt Heidegger rückblickend, daß "der Zweifel, ob 'die Sache selbst' als das intentionale Bewußtsein oder gar als das transzendentale Ich zu bestimmen sei", ihn schließlich von der Position Husserls fort zu der ganz anders gearteten Fragestellung von *Sein und Zeit* führte.[56]

Wenn es in *Sein und Zeit* heißt, "daß Dasein überhaupt durch Jemeinigkeit bestimmt ist", daß "das Selbst zu den wesenhaften Bestimmungen des Daseins gehört",[57] so bedeutet dies keineswegs, daß das menschliche Ich oder Selbst als Subjekt das Dasein vorstellt oder setzt, konstituiert oder entwirft. Vielmehr wird eigens darauf hingewiesen, daß "das Selbst 'nur' als eine Weise des Seins" des



Daseins, "als eine Weise zu existieren, das heißt nicht als ein vorhandenes Seiendes",[58] also nicht als Substanz oder als Subjekt bestimmt wird. Das Selbst ist eine existenziale Bestimmung des Daseins; die Jemeinigkeit ist ein Wesensmoment der Konstellation des Seins.

Der phänomenale Sachverhalt, daß ein jedes Denken ein "ich denke" ist, daß eine jede Erfahrung von einem Ich "begleitet" wird, daß das menschliche "Bewußtsein" wesenhaft "Selbstbewußtsein" ist,[59] wird von dem phänomenologischen Denken Heideggers somit nicht als ein "ich stelle vor", also dahingehend ausgelegt, als stelle ein schon vorgängig und durchgehend vorhandenes und zugrundeliegendes Ich oder Selbst sich die jeweiligen Wahrnehmungen vor und zu. Achten wir auf ein Wahrnehmen, zum Beispiel auf ein "ich sehe" oder ein "ich höre", so zeigt sich an diesem Geschehen als solchem nichts, was uns nötigt, es als die Tätigkeit oder Leistung eines zugrundeliegenden Ich oder Es auszuweisen. Nichts deutet darauf hin, daß ich das Subjekt meiner Wahrnehmungen bin. Die phänomenale Ichhaftigkeit unserer Wahrnehmungen rechtfertigt mithin nicht deren subjektivistische Deutung.

Ist jedoch das Ich kein Subjekt und das Wahrnehmen keine Tätigkeit dieses Subjekts, "wahrnehmen" also kein Tätigkeitswort, kein Prädikat, ist ferner das Wahrgenommene kein Objekt einer vorstellenden subjektiven Tätigkeit, wie können wir dann jenen Sachverhalt, den wir gewöhnlich in der Form "ich nehme etwas wahr" aussagen, mit den Mitteln unserer Sprache überhaupt bekunden? Man könnte jedoch auch fragen: Spricht eine derartige Aussage überhaupt in diesem Sinne von Subjekt, Prädikat, Objekt? Muß diese Aussage so verstanden werden? Oder haben wir uns schon von der herkömmlichen grammatisch-logischen Auslegung der Sprache in die Irre führen lassen?[60] Entspricht diese Deutung des Satzbaus



vielleicht auch schon und auch nur der subjektivistischen Denkweise? Ist also unsere Sprache an sich auf das subjektivistische Aussageschema begrenzt, oder beirrt und begrenzt uns die geläufige grammatikalische Auslegung der Sprache? Nietzsche bemerkte in diesem Zusammenhang: "'Subjekt', 'Objekt', 'Prädikat'--diese Trennungen sind gemacht und werden jetzt wie Schemata übergestülpt über alle anscheinenden Tatsachen. Die falsche Grundbeobachtung ist, daß ich glaube, ich bin's, der etwas tut, etwas leidet, der etwas 'hat', der eine Eigenschaft 'hat'."[61]

Die phänomenale Ichhaftigkeit unserer Wahrnehmungen ist für Heidegger kein Indiz für deren Pro-duktion, für deren Her-vor-gebrachtsein durch ein vor-stellendes Ich-Subjekt. Hingegen erkennt er diese Jemeinigkeit als ein Moment der daseinsmäßigen Verfassung unserer Seinsweise an. Ursprünglich und grundlos ist die mannigfaltige Konstellation des Seins unter anderem auch in die Dimension der Jemeinigkeit eröffnet. Daß unsere Seinsweise derart eröffnet währt, ist nicht das Ergebnis einer unserer Handlungen, ist nicht unser Verdienst.

Anders als die herkömmliche philosophische Wissenschaft vom Menschen als dem vernünftigen Lebewesen,[62] anders als zum Beispiel auch die herkömmliche biologische, physiologische, psychologische, soziologische, historische Wissenschaft vom Menschen, anders als diese Anthropo-logien geht die Phänomenologie Heideggers also nicht von dem Ich, der Seele, dem Menschen als einer vorhandenen Substanz aus, um sodann unter deren Eigenschaften gewisse Vermögen, Bedürfnisse oder sogar Mängel[63] auszuwählen und zum "Wesen" dieses Vorhandenen zu ernennen. Heidegger fragt nicht nach der Essenz der vorhandenen Menschensubstanz, sondern nach dem Wesen, das heißt nach dem Währen



unserer epochalen Seinsweise. Dabei wird die phänomenale Ichhaftigkeit "nur" als ein Wesensmoment in der Verfassung eben dieser Seinsweise verstanden, so daß es von der herkömmlichen Denkweise her so aussehen muß, als gehe in dieser existenzialen Bestimmung des Ichhaften als daseinsmäßiger Jemeinigkeit der eigentliche Kern des Daseins verloren.[64]

Es sollte nun offensichtlich sein, weshalb das Dasein nicht mit dem Ich, dem Individuum, der Person identifiziert werden darf. Nicht ich bin das Dasein, sondern das Dasein west jemeinig. Der Vorwurf der Egozentrizität verfehlt Heideggers Denken bei weitem, zumal auch das Mitsein als ein gleichursprüngliches Wesensmoment des Daseins ausgewiesen wird. Auch wird das Dasein nicht als Vorstellung bzw. als Sequenz oder Zusammenhang von Vorstellungen eines transzendentalen Ich-Subjekts gedeutet. Der Mensch ist kein seinschaffendes Wesen. Nicht das Ich wirft die Welt und setzt das Sein, sondern das Dasein ist das "Geworfene",[65] ist in seine gleichursprünglichen Momente und somit auch in die Dimension der Jemeinigkeit auseinandergesetzt. "Dasein ist 'je meines'; dies bedeutet weder: durch mich gesetzt, noch: auf ein vereinzeltes Ich abgesondert."[66]

Ist also von "meiner" Wahrnehmung, von "unserer" Welt, "unserer" Zeit, "unserer" epochalen Seinsweise die Rede, so sollen diese "besitzanzeigenden" Fürwörter keineswegs anzeigen, die Wahrnehmung, die Welt, die Zeit, die Seinsepoche sei eine Vorstellung, eine Setzung, ein Produkt und somit eine Habe, ein Besitz des Menschen. Auch dann, wenn es in Sein und Zeit zum Beispiel heißt, daß das Dasein "ihm selbst sein eigentliches Sein erschließt",[67] darf dieses Erschließen folglich nicht als eine Leistung von seiten des Menschen ausgewiesen werden,



ebenso wie die daseinsmäßige Entschlossenheit nicht als der Entschluß eines Individuums,[68] der daseinsmäßige Entwurf nicht als ein subjektives Projekt verstanden werden kann:

> Wer bereit ist, den einfachen Sachverhalt zu sehen, daß in "Sein und Zeit" der Ansatz des Fragens aus dem Bezirk der Subjektivität abgebaut, daß jede anthropologische Fragestellung ferngehalten, vielmehr einzig die Erfahrung des Da-seins aus dem ständigen Vorblick auf die Seinsfrage maßgebend ist, der wird zugleich einsehen, daß das in "Sein und Zeit" erfragte "Sein" keine Setzung des menschlichen Subjekts bleiben kann.[69]

4. Auswirkungen auf die herkömmliche epistemologische Fragestellung

Ist das Ich nicht das Subjekt, sondern die Jemeinigkeit ein Moment des Daseins, ist das Wahrgenommene nicht das vorgestellte oder perzipierte Objekt eines Subjekts, so wird damit auch die gesamte herkömmliche erkenntnistheoretische Frage- und Problemstellung, insofern ihr das Subjekt-Objekt-Schema zugrunde liegt, hinfällig. Wie ist das Erkennen jedoch dann auszulegen? Wie ist die Seinsart der cogitationes nun faßbar?

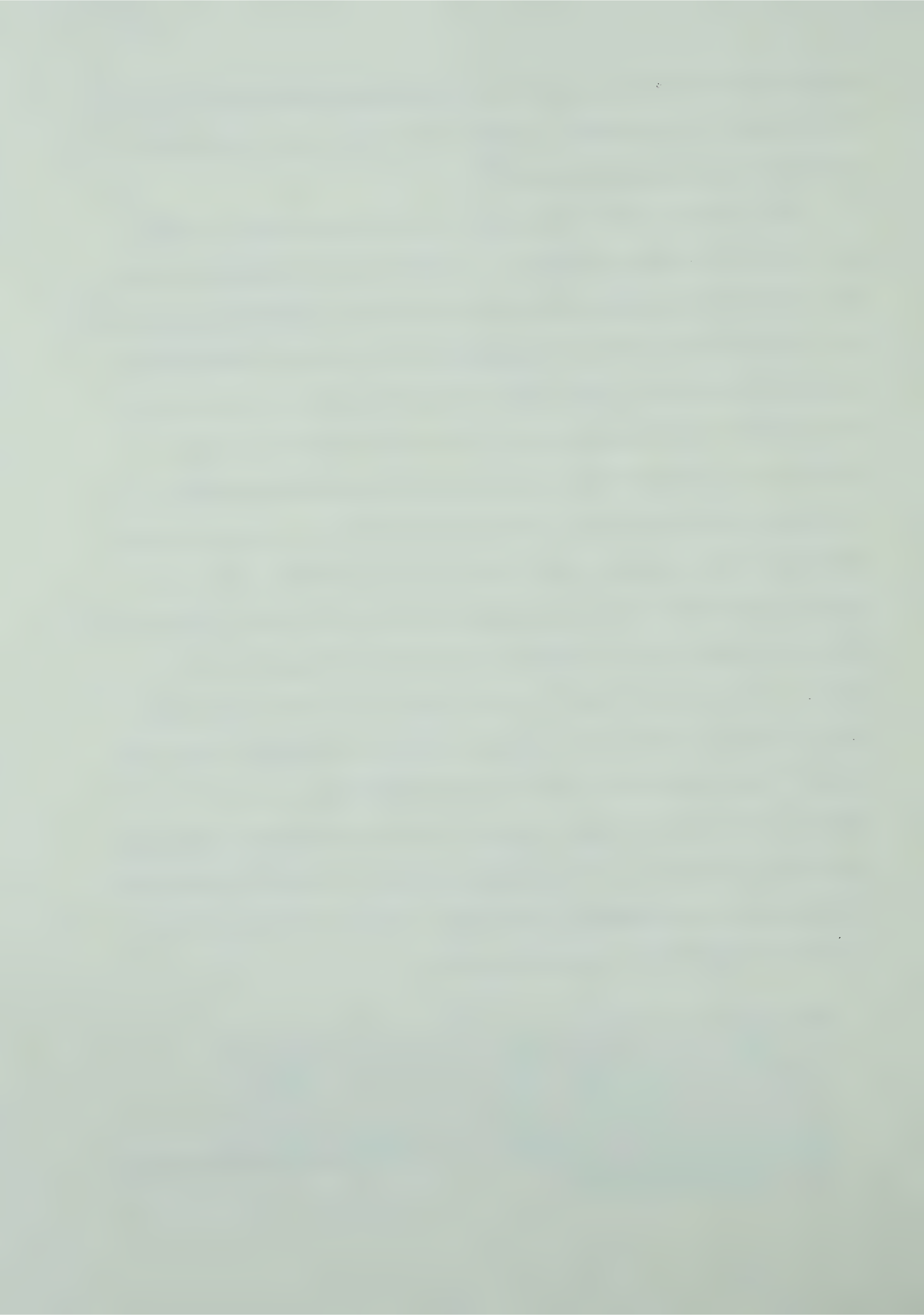
Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß nicht das Dasein in der Welt, sondern das In-der-Welt-sein die existenziale Grundverfassung des Daseins ist. "Welt" bedeutet in dieser existenzialen Bestimmung "nicht ein Seiendes und keinen Bereich von Seiendem, sondern die Offenheit des Seins".[70] Das Dasein selbst währt als ein In-der-Welt-sein. Es selbst ist die Auseinandersetzung in die wesenhaften Strukturmomente des In-der-Welt-seins. Es selbst ist, wenn es überhaupt ist, immer schon als ein jemeiniges In-einer-Welt-sein gelichtet. Immer ist ihm seine Welt schon seinsmäßig entdeckt und erschlossen. Irgendwie, wenn



auch noch so unbestimmt, ist ihm ein Verständnis seiner selbst eröffnet. Ein gewisses Seinsverständnis gehört immer schon zu der Verfassung des daseinsmäßigen In-der-Welt-seins.[71]

Laut Heidegger wird diese Seinsverfassung des Daseins, obwohl sie "im Dasein selbst und für es . . . immer schon irgendwie bekannt" ist, durch die herkömmliche Epistemologie völlig unangemessen ausgelegt.[72] Der vorherrschenden Tendenz entsprechend, das Sein von innerweltlich Seiendem her zu deuten, geht diese Erkenntnistheorie in ihrem Ansatz von zwei Arten des Vorhandenen aus, von einem zunächst weltlosen Menschen bzw. von der Psyche, der Seele, dem Ich dieses Menschen auf der einen, von der Welt bzw. den Dingen der Welt auf der anderen Seite. Auf Grund dieses Ansatzes ergibt sich für diese Theorie sodann die Aufgabe nachzuweisen, wie das zunächst weltlose Ich zu den "Erkenntnissen", wie es als Subjekt zu den Vorstellungen bzw. den Perzeptionen der Objekte, wie es zu der "Idee" der Welt kommt. Das "mit seinem Sein für sein Seinsverständnis" je schon erschlossene In-der-Welt-sein des Daseins[73] soll sich also in der Form von Vorstellungen aus der Beziehung bzw. Wechselwirkung zwischen den beiden Arten des Vorhandenen lichten und ausbilden. Die Zusammengehörigkeit und das Ineinanderspiel der Momente des daseinsmäßigen jemeinigen In-der-Welt-seins wird auf die Subjekt-Objekt-Beziehung zurückgeführt:

> Man kennt die Daseinsverfassung jetzt nur noch--und zwar als etwas Selbstverständliches--in der Prägung durch die unangemessene Auslegung. Dergestalt wird sie dann zum "evidenten" Ausgangspunkt für die Probleme der Erkenntnistheorie oder "Metaphysik der Erkenntnis". Denn was ist selbstverständlicher, als daß sich ein "Subjekt" auf ein "Objekt" bezieht und umgekehrt? Diese "Subjekt-Objekt-Beziehung" muß vorausgesetzt werden.[74]



Allerdings sind die Psyche, die Seele, das Bewußtsein, das Ich, wie auch das Erkennen und die Erkenntnisse, das Vorstellen und die Vorstellungen am "Äußeren" des Menschen nicht vorfindbar. Sie werden deshalb als etwas "Inneres" ausgewiesen,[75] von dem nun zwar die Bestimmungen des "draußen" Vorhandenen fernzuhalten sind, das im Zusammenhang dieser Erkenntnistheorie aber dennoch als etwas Vorhandenes fungiert. Das Vorstellen und Erkennen, so heißt es dementsprechend, finde in der Psyche des Menschen statt. Alle Wahrnehmungen und Kenntnisse der Außenwelt sollen demgemäß in der Form von Vorstellungen in unserem Inneren, wenn nicht sogar in unserem Kopfe vorhanden sein, wo sie auch behalten, aufbewahrt werden. Bilder stehen uns angeblich vor der Seele. Wir tragen Gedanken in unserem Inneren mit uns herum. Wir verinnerlichen Wertvorstellungen, Verhaltensnormen und Denkgewohnheiten. Wir unterscheiden zwischen Extra- und Introvertierten.

Aus diesem erkenntnistheoretischen Ansatz ergeben sich außerdem die geläufigen Frage- und Problemstellungen: Welchen Anteil haben die beiden Arten des Vorhandenen am Zustandekommen der verschiedenen Erfahrungen bzw. Erkenntnisse? Muß dem objektiven Äußeren oder dem subjektiven Inneren die Priorität bei der Bildung der Vorstellungen zuerkannt werden? Sind die Vorstellungen lediglich Repräsentationen, also Abbildungen der Außenwelt in der Innensphäre des Subjekts? Wird das Innere der eigenen Psyche über den physiologischen Apparat nur affiziert, oder ist es zudem schöpferisch an der Gestaltung der Vorstellungen beteiligt? Was ist am Produkt Vorstellung durch die Sinnesmaterialien, was durch die Formung der Vernunft verursacht worden? Beschränkt sich die Tätigkeit der Vernunft überhaupt auf die Formgebung? Werden nicht außer Bewußtseinsstrukturen auch Bewußtseinsinhalte in



die Außenwelt projiziert? "Verwirklicht" der Mensch nicht auch seine Ideen? Inwiefern stimmen unsere Vorstellungen also überhaupt mit der äußeren Wirklichkeit überein? Dürfen die äußeren Dinge an sich oder, genau genommen, nur die Erscheinungen, das heißt unsere Vorstellungen dieser Dinge, Gegenstände bzw. Objekte genannt werden? Die Alternative zwischen der empirischen, der rationalistischen und der idealistischen Rückführung unserer Wahrnehmungen entstammt also demselben erkenntnistheoretischen Ansatz.

Ebenso fraglich ist in dem Zusammenhang dieser Theorie, welche Vermögen und Kräfte dem Subjekt zugesprochen werden müssen, damit es die Vorstellungen herstellen kann. Genügt ein Assoziationsvermögen oder sind weitere Ein-bildungs-, Produktions-, Willenskräfte im Spiel? Welches Programm welcher reinen, transzendentalen Feinmechanik erklärt die Realität der Realität am besten? Und wie lassen sich alle diese Fragen überhaupt entscheiden, da doch alle unsere Wahrnehmungen, auch die des Physikers, Physiologen und Psychologen, auch die der sogenannten primären Qualitäten und einfachen Perzeptionen, dieser Theorie zufolge immer nur Vorstellungen sein können?

Im Unterschied zu dieser herkömmlichen Erkenntnistheorie erkennt Heidegger das In-der-Welt-sein und mit ihm dessen Seinsverständnis als die ursprüngliche, unzurückführbare Verfassung des Daseins an. Der Versuch nachzuweisen, wie sich die daseinsmäßige Erschlossenheit aus der Beziehung von zwei Arten des Vorhandenen ergibt, unterbleibt. Wie könnte sich das Sein aus der Wechselwirkung zwischen Vorhandenen lichten? Das Eröffnetsein des Daseins als ein In-der-Welt-sein wird nicht dahingehend ausgelegt, als habe der Mensch Vorstellungen der Dinge und darüber hinaus eine Idee der Welt.



Heidegger geht von dem Dasein als einem jemeinigen In-der-Welt-sein, nicht von einem weltlosen Menschensubjekt aus. Nie ist zunächst "ein bloßes Subjekt ohne Welt" gegeben:[76] "Der Mensch ist nie zunächst diesseits der Welt Mensch als ein 'Subjekt' . . . ."[77] "Nicht zu viel, sondern zu wenig wird für die Ontologie des Daseins 'vorausgesetzt', wenn man von einem weltlosen Ich ausgeht, um ihm dann ein Objekt und eine ontologisch grundlose Beziehung zu diesem zu verschaffen."[78] Der erkenntnistheoretische Ansatz eines weltlosen Ich, das mit den Dingen und Menschen der Welt irgendwie Beziehungen eingeht, ist, wie der gesellschaftstheoretische Ansatz von Individuen, die erst über einen "sozialen Kontrakt" gesellschaftliche Verhältnisse aufnehmen, eine Fiktion, die allerdings innerhalb der atomistisch-subjektivistischen Denkweise in der einen oder anderen Form notwendig ist.

Mit dem Fortfall der Voraussetzung eines weltlosen Subjekts einerseits und der objektiven Welt andererseits entfällt auch die Frage nach der Möglichkeit und der Eigenart deren Beziehung. Heideggers Seinsfrage "steht außerhalb der Subjekt-Objekt-Beziehung".[79] Sie fragt nicht, "wie kommt ein Subjekt hinaus zu einem Objekt, wobei die Gesamtheit der Objekte mit der Idee der Welt identifiziert wird".[80] Hinfällig ist somit die Problematik, wie das Subjekt gedacht werden muß, damit es von den Dingen der Welt affiziert werden und diese vorstellen kann, wie das Objekt als Vorstellung der subjektiven Einbildungs- bzw. Willenskraft, wie die Welt als Wille und Vorstellung zu denken ist. Die Wahrnehmungen sind laut Heidegger weder Wiederspiegelungen der Wirklichkeit durch ein relativ passives Ich noch projizierte Eigengehalte eines schöpferischen Subjekts. "Die Bedeutsamkeitsbezüge, welche die Struktur der Welt bestimmen, sind . . . kein Netzwerk von



Formen, das von einem weltlosen Subjekt einem Material übergestülpt wird."[81] Auch jene Vorstellungen, Projektionen und Assoziationen, die wir, wie wir wissen, nicht bewußt gewollt haben, die sich uns vielleicht sogar gegen unseren Willen aufdrängen, müssen also nicht als Produkte unseres subjektiven Unterbewußtseins gedeutet werden.

Wird die Voraussetzung eines weltlosen Ich-Subjekts zurückgewiesen, so wird damit auch der Deutung der Wahrnehmung als Vorstellung der Boden entzogen. Denn zur Vorstellung gehört, wie zuvor gesagt, das Vor-stellen auf ein Subjekt zu. Eine Vorstellung ohne diesen Bezug wäre nicht wahrnehmbar. Ein Bild kann sich nicht selbst betrachten. Auch eine Projektionsfläche für ein Bild ist kein Betrachter. Die Retina sieht nicht; sie ist ein innerweltlich Vorhandenes, das heißt ein Seiendes, das in der Offenheit des jemeinigen In-der-Welt-seins des Daseins anwest. Das "Subjekt im Subjekt", das wahrnehmende "Ich in mir", das _ego_ im _cogitare_ ist der Kern, das Zugrundeliegende der Vorstellung.

Wie die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins, so wird auch dessen Seinsverständnis von Heidegger nicht als eine Folge der Auseinandersetzung des Menschen mit der Realität gedeutet. Das Verstehen ist ein Existenzial des Daseins, nicht eine Fähigkeit des Menschen oder ein Vorgang in ihm. Ein Welterkennen und ein Verstehen gehören zur Verfassung der Erschlossenheit unserer Seinsweise. Die epistemologische Frage, wie der Mensch ein Welterkennen leistet, ist schon von ihrem Ansatz her falsch gestellt. Es ist nicht zunächst ein Menschensubjekt in der Welt vorhanden, das auf Grund seines Könnens und seiner Beziehung zur Welt ein Welterkennen tätigt, sondern das Dasein ist, wenn es überhaupt ist, bereits derart gelichtet, daß Welt entdeckt und erkannt



ist. Damit soll keineswegs gesagt sein, daß alles offenkundig ist, daß alles Innerweltliche in jeder Hinsicht bekannt und verstanden ist, daß es nichts mehr zu untersuchen gibt, daß der Mensch nichts weiter erkennen kann oder entdecken soll. Dieses Untersuchen, Entdecken und Erkennen ist jedoch nur in einer schon daseinsmäßig erschlossenen Welt möglich. Welt "muß schon ekstatisch erschlossen sein, damit aus ihr her innerweltliches Seiendes begegnen kann":

> Das faktische besorgende Sein bei Zuhandenem, die Thematisierung des Vorhandenen und das objektivierende Entdecken dieses Seienden setzen schon Welt voraus, das heißt, sind nur als Weisen des In-der-Welt-seins möglich. . . . Mit der faktischen Existenz des Daseins begegnet auch schon innerweltliches Seiendes. Daß dergleichen Seiendes mit dem eigenen Da der Existenz entdeckt ist, steht nicht im Belieben des Daseins. Nur was es jeweils, in welcher Richtung, wie weit und wie es entdeckt und erschließt, ist Sache seiner Freiheit, wenngleich immer in den Grenzen seiner Geworfenheit.[82]

Auch das Lernen findet demnach immer schon innerhalb der Erschlossenheit eines In-der-Welt-seins statt und kann nicht als ein Hinzukommen von Wissen zu einem im übrigen schon vorhandenen Subjekt gedeutet werden. Das Erlernte und Gewußte ist nicht ein Stück Information, das einem an sich selbständigen und beurteilenden Subjekt vorliegt, von ihm bewertet, verwertet, in einem inneren Datensilo aufbewahrt oder auch verworfen bzw. wieder vergessen wird. Dieses beurteilende Bewerten von Vorliegendem ist, wie auch das Behalten von Gelerntem und Ausgesagtem,[83] bereits eine Weise des In-der-Welt-seins des Daseins. Es gibt nicht einerseits ein schon feststehendes Subjekt oder Ich, das dann andererseits auch noch Wissen und Gefühle hat, sondern das Dasein selbst west als ein In-der-Welt-sein jemeinig, wissend, gestimmt. Im "Hinzulernen" werden nicht neue Erkenntnisatome zu dem schon



vorhandenen Erkenntnisbestand eines Subjekts oder einer Gesellschaft von Subjekten hinzugefügt. Mit der neuzeitlichen Wissenschaft erweitert zum Beispiel nicht der Mensch seine Kenntnisse, sondern die ganze mannigfaltige Seinsweise ändert sich:

> Im Erkennen gewinnt das Dasein einen neuen Seinsstand zu der im Dasein je schon entdeckten Welt. Diese neue Seinsmöglichkeit kann sich eigenständig ausbilden, zur Aufgabe werden und als Wissenschaft die Führung übernehmen für das In-der-Welt-sein. Das Erkennen schafft aber weder allererst ein "commercium" des Subjekts mit der Welt, noch entsteht dieses aus einer Einwirkung der Welt auf ein Subjekt. Erkennen ist ein im In-der-Welt-sein fundierter Modus des Daseins.[84]

Auch dann, wenn das Wissen, wie man sagt, nicht "integriert" wird, ist dieser Zustand der Nichtintegration eine gewisse Weise des In-der-Welt-seins.

Zusammen mit dem Subjekt-Objekt-Schema wird auch die Unterscheidung von Innerem und Äußerem, von innerpsychischer und außerweltlicher Realität hinfällig. Nehmen wir ein Ding wahr, so sehen wir nicht unsere Vorstellungen dieses Dinges in unserem Inneren. Weder auf empirische Weise noch durch "Introspektion" ist eine derartige Vorstellung in unserem Inneren oder sogar in unserem Kopfe wahrnehmbar. Nehmen wir ein Ding wahr, so sind wir selbst daseinsmäßig immer schon mit "draußen" bei dem Ding in der Welt:

> Im Sichrichten auf...und Erfassen geht das Dasein nicht etwa erst aus seiner Innensphäre hinaus, in die es zunächst verkapselt ist, sondern es ist seiner primären Seinsart nach immer schon "draußen" bei einem begegnenden Seienden der je schon entdeckten Welt. Und das bestimmende Sichaufhalten bei dem zu erkennenden Seienden ist nicht etwa ein Verlassen der inneren Sphäre, sondern auch in diesem "Draußen-sein" beim Gegenstand ist das Dasein im rechtverstandenen Sinne "drinnen", d.h. es selbst ist es als In-der-Welt-sein, das



> erkennt. Und wiederum, das Vernehmen des Erkannten ist nicht ein Zurückkehren des erfassenden Hinausgehens mit der gewonnenen Beute in das "Gehäuse" des Bewußtseins, sondern auch im Vernehmen, Bewahren und Behalten bleibt das erkennende Dasein als Dasein draußen. Im "bloßen" Wissen um einen Seinszusammenhang des Seienden, im "nur" Vorstellen seiner, im "lediglich" daran "denken" bin ich nicht weniger beim Seienden draußen in der Welt als bei einem originären Erfassen. Selbst das Vergessen von etwas, in dem scheinbar jede Seinsbeziehung zu dem vormals Erkannten ausgelöscht ist, muß als eine Modifikation des ursprünglichen In-Seins begriffen werden, in gleicher Weise alle Täuschung und jeder Irrtum.[85]

Wie hier erwähnt, wird also auch das sogenannte bloße Vorstellen von Heidegger phänomenologisch ursprünglicher ausgelegt. Antizipieren wir gewisse zukünftige Dinge oder vergegenwärtigen wir uns noch einmal die vergangenen, so deutet nichts an diesen "bloßen Vorstellungen" darauf hin, daß sie eigentlich in einer subjektiven Innensphäre sind. Das "bloße Vorstellen" beschränkt sich zudem nicht auf dieses Vergegenwärtigen von Zukünftigem oder Vergangenem. Sind wir zum Beispiel zu einem entfernten Ding oder Ort unterwegs, so ist dieses Ding bzw. dieser Ort weder zukünftig noch vergangen, sondern gegenwärtig, obwohl nicht im augenblicklichen "Gesichtsfeld". Trotzdem ist dieses Ding bzw. dieser Ort kein "Vorstellungsinhalt in unserem Bewußtsein":

> Auch dann, wenn wir uns zu Dingen verhalten, die nicht in der greifbaren Nähe sind, halten wir uns bei den Dingen selbst auf. Wir stellen die fernen Dinge nicht bloß--wie man lehrt--innerlich vor, so daß als Ersatz für die fernen Dinge in unserem Innern und im Kopf nur Vorstellungen von ihnen ablaufen.[86]

Das Dasein ist also nicht der jeweilige Bestand der augenblicklich wahrgenommenen Vorstellungen der Wirklichkeit, der dann außerdem noch mit weiteren "bloßen Vorstellungen" aus dem Gedächtnis oder der Phantasie assoziiert, ergänzt oder angereichert wird. Hingegen halten wir uns



daseinsmäßig ständig bei nahen und fernen, bei gegenwärtigen, zukünftigen und gewesenen Dingen und Orten auf. "Ich bin niemals nur hier dieser abgekapselte Leib, sondern ich bin dort, d.h. den Raum schon durchstehend, und nur so kann ich ihn durchgehen."[87]

Ebenso sind zum Beispiel auch das Träumen und das Halluzinieren Weisen eines In-der-Welt-seins, die sich selbst niemals als subjektive Projektionen oder als Vorgänge im Inneren oder im Kopfe des Menschen bekunden.[88] Zwar sind im Kopfe physiologische Veränderungen wahrnehmbar. Zwar kann das Wahrnehmen und die Seinsweise durch eine Manipulation dieser physiologischen Zustände und Vorgänge beeinflußt werden. Einen Hinweis darauf, daß die Wahrnehmungen als Vorstellungen in einer subjektiven Innensphäre zu deuten sind, enthalten unsere Wahrnehmungen der innerweltlichen physiologischen Zustände und Veränderungen jedoch nicht.

5. Zum Verhältnis von Sein und Mensch

Die uns zunächst geläufige Denkweise geht von dem innerweltlich Seienden aus. Eine Art dieses Seienden ist das Lebewesen Mensch. Die verschiedenen Wissenschaften von diesem können unter dem Titel "Anthropologie" zusammengefaßt werden. Selbst wenn nun betont wird, daß die bisherige wissenschaftliche Erforschung des Menschen als vorläufig angesehen werden muß, daß eine Integration der schon vorliegenden anthropologischen Kenntnisse in eine umfassende Theorie des Menschen noch aussteht, daß die wissenschaftliche Bestimmung des Menschen ein unendlicher Prozeß ist, so hat das Wort "Mensch" in diesem Zusammenhang doch wenigstens insofern eine fest umrissene Bedeutung, als es auf eine Art des innerweltlich vorhandenen Seienden



verweist, die sich von den übrigen Lebewesen und auch von den unbelebten Körperdingen schon von ihrem bloßen Äußeren her ganz offensichtlich unterscheidet. Welche Bedeutung kommt diesem Wort jedoch innerhalb von Heideggers phänomenologischer Denkweise zu, der es ja gerade nicht um den Menschen als einem innerweltlich Vorhandenen geht?

Heidegger fragt nach dem Wesen der menschlichen Seinsweise. Dabei zeigt sich jedoch von diesem Wesen selbst her, daß der Mensch nicht das Zugrundeliegende bzw. das Subjekt seiner Seinsweise ist. Die Frage nach dem Dasein, die Frage nach dem Wesen des Menschen führt gleichsam vom Menschen fort. Das im herkömmlichen, anthropologischen Sinne Menschliche zeigt sich gerade nicht als das Wesentliche des menschlichen Wesens. "Weder die Tierheit noch die Vernünftigkeit, weder der Leib, noch die Seele, noch der Geist, noch alle zusammen" reichen laut Heidegger hin, "das Wesen des Menschen anfänglich zu begreifen".[89] Zudem heißt es, die Frage nach dem Wesen des Menschen sei keine Frage nach dem Menschen, das Wesen des Menschen erfahre nicht aus dem Menschen sein Gepräge und sei überhaupt nichts Menschliches.[90]

Die Frage nach dem Wesen des Menschen führt vom Menschen fort zum Wesen des Seins. Die Frage nach dem Wesen des Menschen ist zugleich eine Frage nach dem Sein, weil sich das Sein selbst im Wesen des Menschen, das heißt im Dasein bekundet und verbirgt, gewährt und entzieht.[91] Dementsprechend heißt es auf Seite 212 von Sein und Zeit: "Nur solange Dasein ist, . . . 'gibt es' Sein." Dementsprechend sagte Heidegger auch im Jahre 1969: "Man kann nicht nach dem Sein fragen, ohne nach dem Wesen des Menschen zu fragen."[92] Damit wird allerdings



nicht behauptet, das Sein sei ein Produkt des Menschen[93] oder könne sonstwie vom Menschen her bestimmt werden. Vielmehr kann sich "das Wesen und die Weise des Menschseins . . . nur aus dem Wesen des Seins bestimmen":[94]

> In der Abhandlung "Sein und Zeit" ist der Versuch gemacht, auf dem Grunde der Frage nach der Wahrheit des Seins, nicht mehr nach der Wahrheit des Seienden, das Wesen des Menschen aus seinem Bezug zum Sein und nur aus diesem zu bestimmen, welches Wesen des Menschen dort in einem fest umgrenzten Sinne als Da-sein bezeichnet wird.[95]

Ohne Hinsicht auf diesen Bezug des Seins zum Menschenwesen bleibt auch die Rede vom Zu-sich-selbst-Kommen des Menschen, von seiner Selbsterkenntnis und Selbstverwirklichung, seiner Selbsterfüllung und Selbstidentität im Unbestimmten und Unverbindlichen. Ohne Hinsicht auf diesen Bezug treiben sich lediglich die verschiedensten Zielvorstellungen vom Selbstsein im Belieben des Subjekts herum. Das Selbstsein erschöpft sich schließlich in einem bloßen Sichdurchsetzen und Sichbehaupten der jeweiligen Meinung oder sogar des jeweiligen Eigenwillens. Wird das Selbstsein jedoch aus dem Bezug zum Sein gedacht, so zeigt sich, daß nun eigentlich nicht mehr vom Selbstsein des Menschen die Rede sein kann, daß es um das Ichhafte meiner selbst oder das des anderen wesentlich nicht geht.

Dieser Bezug von Mensch und Sein darf allerdings nicht als eine Beziehung zwischen dem Menschen einerseits und dem Sein andererseits vorgestellt werden. Dieses Zusammengehören von Mensch und Sein ist nicht einem Verhältnis zwischen Atomen bzw. Substanzen vergleichbar, das vom Menschen oder vom Sein oder auch beiderseitig eingegangen wird.[96] "Es gibt hier weder Glieder der Beziehung noch diese Beziehung für sich";[97] das Sein west nicht "als etwas vom Menschen Abgetrenntes".[98]



Ausführlicher wird auf die Eigenart dieser Beziehung in "Zur Seinsfrage" eingegangen:

> Wir sagen vom "Sein selbst" immer zuwenig, wenn wir, "das Sein" sagend, das An-wesen zum Menschenwesen auslassen und dadurch verkennen, daß dieses Wesen selbst "das Sein" mitausmacht. Wir sagen auch vom Menschen immer zuwenig, wenn wir, das "Sein" (nicht das Menschsein) sagend, den Menschen für sich setzen und das so Gesetzte dann erst noch in eine Beziehung zum "Sein" bringen. Wir sagen aber auch zuviel, wenn wir das Sein als das Allumfassende meinen und dabei den Menschen nur als ein besonderes Seiendes unter anderen (Pflanze, Tier) vorstellen . . . .[99]

Dort wendet sich Heidegger auch gegen die "Gewöhnung, 'das Sein' wie ein für sich stehendes und dann auf den Menschen erst bisweilen zukommendes Gegenüber vorzustellen. Dieser Vorstellung gemäß hat es dann den Anschein, als sei der Mensch vom 'Sein' ausgenommen. Indes ist er nicht nur nicht ausgenommen, d.h. nicht nur ins 'Sein' einbegriffen, sondern 'Sein' ist, das Menschenwesen brauchend, darauf angewiesen, den Anschein des Für-sich preiszugeben . . . ."[100]

Dieses Nicht-für-sich-sein von sowohl Mensch als auch Sein, dieses Einbegriffensein des Menschen in das Sein soll nun hier, im Anschluß an die Auslegung der Jemeinigkeit als eines daseinsmäßigen Moments und in Übereinstimmung mit dieser Auslegung, dadurch zum Ausdruck gebracht werden, daß der Mensch ein Moment der Konstellation des Seins genannt wird. Damit soll die im zuvor genannten Sinne anthropologische Deutung des Menschen ferngehalten, damit soll sowohl die atomistische als auch die subjektivistische Deutung des Verhältnisses von Mensch und Sein ausgeschlossen werden. Damit kann zudem gleichsam veranschaulicht werden, weshalb die phänomenologische Frage nach dem Menschen vom Menschen fort zum Sein führt, weshalb "die Frage, was



der Mensch sei, nur im Fragen nach dem Sein gefragt werden kann" und im übrigen so fraglich ist und bleiben muß wie die Seinsfrage selbst.[101]

Nicht der Mensch setzt und unterhält also das Sein, sondern dieses währt auf epochale Weise und gewährt das jeweils Menschliche als ein Moment seines Gefüges. Auch innerhalb der Konstellation des Seins kommt dem Menschen als einem Moment des Seins somit keine quasi-anthropozentrische Stellung zu. Gerade Heideggers Denken ist weder ego- noch anthropozentrisch. Vielmehr hat Heidegger immer wieder betont, daß das Sein den Menschen angeht und beansprucht, daß die Bestimmung des Menschen im Anspruch des Seins ruht.[102] Auf die grundlegende Bedeutung dieses Anspruchs des Seins wird in den folgenden Abschnitten näher eingegangen werden.

C. Die daseinsmäßige Zeitlichkeit

1. Die grundsätzliche Bedeutung der Zeitlichkeit

Der in *Sein und Zeit* "bei der Analyse der Alltäglichkeit einsetzende Gang der existenzialen Ontologie" zielt auf die Herausarbeitung der Einheit in der mannigfaltigen Struktur des endlichen Daseins.[103] Und zwar soll auf diesem Gang "im Da-sein als solchem die Zeitlichkeit als transzendentale Urstruktur sichtbar" werden.[104] Das Ziel von *Sein und Zeit* ist "die Interpretation des Daseins als Zeitlichkeit".[105] Die Zeitlichkeit soll als der ermöglichende und einigende Grund der "Mannigfaltigkeit der Seinsmodi des Daseins" ausgewiesen werden; "die verschiedenen Modi und Derivate von Sein" sollen "aus dem Hinblick auf Zeit verständlich werden".[106] So heißt



es zum Beispiel auf den Seiten 234, 350-351, 367 und 437 von Sein und Zeit:

> Der ursprüngliche ontologische Grund der Existenzialität des Daseins aber ist die Zeitlichkeit.
>
> Die ekstatische Einheit der Zeitlichkeit . . . ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß ein Seiendes sein kann, das als sein "Da" existiert. . . . Die ekstatische Zeitlichkeit lichtet das Da ursprünglich. Sie ist das primäre Regulativ der möglichen Einheit aller wesenhaften existenzialen Strukturen des Daseins.
>
> Die Verfassung des Daseins und seine Weisen zu sein sind ontologisch nur möglich auf dem Grunde der Zeitlichkeit . . . .
>
> Die existenzial-ontologische Verfassung der Daseinsganzheit gründet in der Zeitlichkeit. Demnach muß eine ursprüngliche Zeitigungsweise der ekstatischen Zeitlichkeit selbst den ekstatischen Entwurf von Sein überhaupt ermöglichen.

Soll das Dasein primär von der Zeitlichkeit her verstanden werden, eben weil "Zeitlichkeit das Sein des Daseins konstituiert",[107] so muß auch versucht werden, alle Momente des Daseins aus der Zeitlichkeit zu interpretieren. Dementsprechend werden die im Ersten Abschnitt von Sein und Zeit "vorläufig aufgezeigten Daseinsstrukturen" dann im Zweiten Abschnitt "als Modi der Zeitlichkeit" gedeutet.[108] So wird zum Beispiel auch die existenziale Räumlichkeit "in die ursprüngliche Struktur der Seinsganzheit des Daseins, die Zeitlichkeit, zurückgenommen".[109] Räumlichkeit und Zeitlichkeit werden dort in gewisser Hinsicht also nicht als gleichursprüngliche "Grundbestimmtheiten" des Daseins anerkannt.[110] Vielmehr wird in § 70 "existenzial-analytisch nach den zeitlichen Bedingungen der Möglichkeit der daseinsmäßigen Räumlichkeit gefragt" und abschließend betont: "Nur auf dem Grunde der . . . Zeitlichkeit ist der Einbruch des Daseins in den Raum



möglich." An anderer Stelle heißt es: "Die . . . Zeitlichkeit des In-der-Welt-seins erweist sich zugleich als Fundament der spezifischen Räumlichkeit des Daseins".[111]

Diese Absicht, alle Momente des Daseins "aus den Zeitigungsmöglichkeiten der ursprünglichen Zeit" zu begründen,[112] wird später eingeschränkt. So heißt es in "Zeit und Sein": "Der Versuch in 'Sein und Zeit' § 70, die Räumlichkeit des Daseins auf die Zeitlichkeit zurückzuführen, läßt sich nicht halten."[113] Überhaupt entfällt in den _Sein und Zeit_ folgenden Schriften in zunehmendem Maße die Fragestellung nach Grund und Begründung, nach Konstitution und Konstruktion, nach Rückführung und Fundierung, nach den Bedingungen der Möglichkeit und der transzendentalen Urstruktur des Daseins. Gerade hieraus könnte man nun folgern, daß die Seinsfrage von _Sein und Zeit_ eben doch innerhalb der herkömmlichen transzendentalphilosophischen Fragestellung verbleibt. Daß dem nicht so ist, bestätigt unter anderem der folgende Hinweis in einem von Heidegger überprüften und teilweise ergänzten Protokoll:

> Es ist heute bereits sehr schwer, sich das Ausmaß der Schwierigkeiten, die dem Fragen der Seinsfrage, ihrem Ansatz und ihrer Durchführung im Wege standen, vorzustellen. Im Rahmen des damaligen Neukantianismus mußte eine Philosophie, sollte sie als Philosophie Gehör finden, dem Anspruch genügen, kantisch, kritisch, transzendental zu denken. Ontologie war ein verpönter Titel.[114]

Daß in _Sein und Zeit_ die transzendentalphilosophische Ausdrucksweise noch oft mitspricht, kann also eher als ein Anzeichen für Heideggers Übergang von der Transzendentalphilosophie jener Zeit zu seiner Phänomenologie des Wesens des Seins verstanden werden. Meiner Ansicht



nach ist also zum Beispiel Carnaps positivistische Abhandlung Der logische Aufbau der Welt, wie ich zu zeigen versucht habe, von der herkömmlichen Transzendentalphilosophie weitaus abhängiger als Heideggers Sein und Zeit.

Heideggers Bemerkung, daß die Räumlichkeit des Daseins nicht auf die Zeitlichkeit "zurückgeführt" werden kann, darf dann aber auch nicht mißverstanden werden. Eine Reduktion des Raumes auf die Zeit im anfangs skizzierten atomistischen oder subjektivistischen Sinne war nie beabsichtigt: "Andererseits kann der Nachweis, daß diese Räumlichkeit existenzial nur durch die Zeitlichkeit möglich ist, nicht darauf abzielen, den Raum aus der Zeit zu deduzieren, bzw. in pure Zeit aufzulösen."[115] Auch in Die Frage nach dem Ding wird auf Seite 13 betont, daß die besondere Bedeutung der Zeit nicht darin besteht, daß der Raum im Sinne der herkömmlichen Reduktion aus der Zeit ableitbar und "überhaupt gegenüber der Zeit etwas Zweitrangiges" ist.

Dennoch wirft die Bemerkung aus "Zeit und Sein" weitreichende Fragen mit Bezug auf Sein und Zeit auf. Fraglich ist nun zum Beispiel, ob durch die veränderte Darstellung des Verhältnisses von Räumlichkeit und Zeitlichkeit möglicherweise auch das Verhältnis weiterer Momente des In-der-Welt-seins zur Zeit betroffen ist und, wenn ja, welche Auswirkungen dies auf den ganzen Zweiten Abschnitt und somit auf die gesamte Struktur von Sein und Zeit haben müßte. Fraglich ist also auch der Titel "Sein und Zeit", wenn er andeuten soll, daß alle Momente und Weisen des Seins im Grunde Modi der ursprünglichen Zeitlichkeit sind. Fraglich bleibt somit das Verhältnis von Sein und Zeit selbst. Heidegger hat darauf hingewiesen, daß in dem Titel "Sein und Zeit" "das 'und' das zentrale Problem in sich birgt".[116]



Wir könnten nun geneigt sein, den soeben erwähnten Fragenkreis einfach von dem herkömmlichen und uns geläufigen Zeitverständnis her entscheiden oder, was in diesem Falle näher läge, als unsinnig verwerfen zu wollen. Heidegger hat allerdings selbst betont, "daß die Auslegung des Daseins als Zeitlichkeit sich nicht im Felde der vulgären Erfahrung des Zeitlichen" bewegt.[117] "Der terminologische Gebrauch" des Ausdrucks "Zeitlichkeit" soll zunächst sogar "alle aus dem vulgären Zeitbegriff sich andrängenden Bedeutungen von 'Zukunft', 'Vergangenheit' und 'Gegenwart' fernhalten".[118] Zudem und vor allem erhebt sich also die Frage: Welches Verständnis von Zeit ist in _Sein und Zeit_ überhaupt führend? Von welchem Zeitverständnis her kann zum Beispiel gesagt werden, das Dasein existiere als ursprüngliche Zeitigung der Zeitlichkeit?[119] Daß sich dieses Zeitverständnis von der uns gewohnten "und in ihren Grenzen berechtigten Zeitbestimmung"[120] weitgehend unterscheidet, ergibt sich unter anderem aus folgendem:

Wie bereits erwähnt, ist mit dem Wort "Sorge" nicht eine "ontische Charakteristik des Menschen" gemeint. Vielmehr soll es die "Einheit der transzendentalen Struktur der innersten Bedürftigkeit des Daseins" benennen.[121] Diese Bedürftigkeit "ist die innerste, das Dasein tragende Endlichkeit".[122] Auch die "ursprüngliche Einheit der Sorgestruktur" soll jedoch "in der Zeitlichkeit" liegen.[123] Wir können somit annehmen, daß das in _Sein und Zeit_ führende Zeitverständnis auch dieser daseinsmäßigen Endlichkeit bereits irgendwie entspricht.

Mit der Frage nach dem in _Sein und Zeit_ führenden Zeitverständnis stellt sich allerdings auch die ganze Schwierigkeit einer hinreichenden Deutung dieser Schrift ein. Heideggers Ziel



"ist die Ausarbeitung der Seinsfrage überhaupt".[124] Allein von diesem Ziel her wird eine hinreichende Deutung und ein angemessenes Verständnis von _Sein und Zeit_ möglich sein. In dieser Schrift wird die Frage nach dem Sein jedoch nur vorbereitet: Mit der "Auslegung des Daseins als Zeitlichkeit ist nicht auch schon die Antwort auf die leitende Frage gegeben, die nach dem Sinn von Sein überhaupt steht. Wohl aber ist der Boden für die Gewinnung dieser Antwort bereitgestellt."[125] Die Schwierigkeit besteht also darin, _Sein und Zeit_ von jenem Ziel her zu verstehen, zu dem diese Schrift zwar unterwegs ist, das in ihr jedoch nicht erreicht wird. Die Schwierigkeit beginnt schon damit, auch nur auszumachen, wohin bzw. worum es in _Sein und Zeit_ im Grunde überhaupt geht.

Zudem hat Heidegger schon in _Sein und Zeit_ darauf hingewiesen, daß der dort gegangene Weg nicht als der einzig mögliche beansprucht werden kann. Der Ansatz bei der Alltäglichkeit, die Herausstellung der existenzialen Seinsverfassung sowie die dort versuchte Auslegung des Daseins als Zeitlichkeit sind in gewisser Hinsicht vor-läufig.[126] In seinem Schelling-Buch bemerkt Heidegger allerdings, daß dieses Vorläufige von _Sein und Zeit_ für ihn selbst nicht zu etwas Vergangenem geworden ist: "Ich bin auch heute noch nicht 'weitergekommen', . . . aber vielleicht bin ich dem in 'Sein und Zeit' Versuchten um einiges näher gekommen."[127] In dem zuvor genannten Protokoll wird außerdem auf die Unumgänglichkeit dieser Vorläufigkeit hingewiesen.[128] Anstatt kategorisch zwischen einem frühen und einem späten Heidegger zu unterscheiden, sollte es also möglich und hilfreich sein, Heideggers spätere Veröffentlichungen zu einem Bedenken des Vorläufigen von _Sein und Zeit_ hinzuzuziehen.



Trotz der genannten Schwierigkeiten, die ein hinreichendes Verständnis von _Sein und Zeit_ überaus erschweren, muß jedoch ein Versuch unternommen werden, dem dort führenden Zeitverständnis näherzukommen, bevor auf die Technik als eine epochale Konstellation des Seins eingegangen werden kann. Dieser Versuch ist unumgänglich, eben weil der Zeitlichkeit eine fundamentale Bedeutung in Heideggers Denken zukommt. Man könnte sogar sagen: Jede Heidegger-Interpretation, auch jene, die sich nur auf diesen oder jenen "Aspekt" seiner Schriften beschränkt, kann nur so hinreichend sein wie ihr expliziter oder impliziter Nachvollzug von Heideggers Zeitverständnis.

2. Die herkömmliche Zeitvorstellung und die existenziale Zeitlichkeit

Wie Heidegger in _Sein und Zeit_ zwischen dem kategorialen "Sein in der Welt" und dem existenzialen "In-der-Welt-sein" unterscheidet, so grenzt er dort auch die daseinsmäßige Zeitlichkeit gegen die herkömmliche kategoriale Zeitbestimmung ab. Dem gewöhnlichen Verständnis gemäß befindet sich alles in der Welt Seiende auch in der Zeit; die im Raum zuhandenen und vorhandenen Dinge, die natürlichen und geschichtlichen Vorgänge begegnen uns in der Zeit. Was mit uns geschieht, erfahren wir als in der Zeit geschehend.[129] Das Vergängliche kommt von seinem Entstehen bis zu seinem Vergehen eine Zeitlang in der Zeit vor. Selbst das Unvergängliche dieser Welt wäre nicht außerhalb der Zeit, sondern immer in ihr. Das innerweltlich Seiende ist zugleich innerzeitig Seiendes. Wie der Raum gilt die Zeit als jenes, "worinnen" innerweltlich Seiendes anzutreffen ist. Maßzahlen, die zu räumlichen und zeitlichen Parametern und zu einem Koordinaten-



system in Bezug stehen, eignen sich mithin zur mathematisch-wissenschaftlichen Bestimmung der jeweiligen Position des Seienden in Raum und Zeit.[130]

An diesem uns innerweltlich und innerzeitig begegnenden Seienden ist das uns seit langem geläufige Verständnis der Zeit wie selbstverständlich orientiert. Zum Beispiel sagt schon Aristoteles im 11. Kapitel des IV. Buches der Physik: "Das nämlich ist die Zeit, das Gezählte an der im Horizont des Früher und Später begegnenden Bewegung."[131] Wir erfahren die Zeit an der Bewegung des innerweltlich Seienden. Besonders jenes innerweltlich Seiende eignet sich folglich zur näheren Zeitbestimmung, dessen Bewegung periodisch verläuft und dessen Bewegungsperioden möglichst regelmäßig wiederkehren. Welches bewegte innerweltlich Seiende darüber hinaus zur möglichst genauen Bestimmung und zumal zur Messung der Zeit im einzelnen bevorzugt wird, ob zum Beispiel ein natürlich umlaufender Himmelskörper oder eine eigens angefertigte und in Schwingung versetzte Unruhe, und welche Zeiteinheit mithin als elementar angesetzt wird, ist vergleichsweise sekundär. Auch dann, wenn wir das innerweltlich Seiende als Perzeption deuten und die Zeit sodann von der Sukzession dieser atomistischen Perzeptionen her bestimmen, verbleiben wir im Rahmen des aristotelischen Zeitbegriffes, obwohl nun nicht ohne weiteres einsehbar ist, wie sich anläßlich einer bloßen Abfolge bzw. Anzahl von Einzelvorstellungen überhaupt ein "Horizont des Früher und Später" und zudem ein "Welthorizont" lichten kann. Gewöhnlich setzen wir deshalb außerdem ein subjektiv-apriorisches Vermögen voraus, das diese und derartige "Horizonte" her- und vorstellt.

Laut Heidegger entspricht dieses herkömmliche Zeitverständnis unserem alltäglichen Seinsverständnis. Es wird von ihm folglich auch



nicht verworfen; auch die Alltäglichkeit ist als solche ja ein echtes und "positives" Phänomen. Allerdings stellt er die scheinbare Selbstverständlichkeit und Ausschließlichkeit des alltäglichen Verständnisses und mithin auch die des gewöhnlichen Zeitverständnisses in Frage.[132] Ist das alltägliche Zeitverständnis auch schon ein eigentliches, ein wesentliches Zeitverständnis?

Wie zuvor betont wurde, ist das Dasein nichts innerweltlich Seiendes. In der Welt bzw. im Raum ist eine Seinsweise nicht vorhanden. Hingegen ist die existenziale Räumlichkeit ein Moment des Daseins. Hingegen ist das In-der-Welt-sein ein Gefüge daseinsmäßiger Momente. Das Dasein kann folglich auch nicht "zeitlich" genannt werden, wenn dies besagen soll, es komme wie ein innerweltlich Seiendes in der Zeit vor. Wird der Mensch zum Beispiel in wissenschaftlicher Hinsicht vorgängig als ein innerweltlich und innerzeitig Vorhandenes begriffen, so bleibt seine Seinsweise selbst dabei unthematisch. Um sagen zu können, das Dasein sei zu einem bestimmten Zeitpunkt oder während einer gewissen Zeitspanne in der Zeit vorhanden, müßten wir es zuvor ontologisch unangemessen auffassen. "Daß im Zuge der existenzialen Interpretation die Rede von der 'räumlich-zeitlichen' Bestimmtheit des Daseins nicht besagen kann, dieses Seiende sei 'im Raum und auch in der Zeit' vorhanden, bedarf keiner Erörterung mehr."[133]

Mit der Innerzeitigkeit soll dem Dasein jedoch nicht jede Zeitlichkeit abgesprochen werden. Allerdings kann von einer Zeitlichkeit des Daseins phänomenologisch nur insofern gesprochen werden, als das Dasein selbst seinsmäßig zeitlich west und sich in diesem zeitlichen Sein von sich selbst her "sich" zeigt. Die daseinsmäßige Zeitlichkeit



wird also nicht vom "veränderlichen Ablauf des Seienden",[134] sondern von der seinsmäßigen Verfassung des Daseins selbst her verstanden. Die wesentliche Zeitbestimmung soll nach Möglichkeit dem Wesen der Seinsweise selbst entsprechen.

In Heideggers Schriften geht es nicht um den Menschen oder das Dasein als etwas Innerzeitiges. Vielmehr bildet, seinem phänomenologischen Denken entsprechend, die "wesenhafte Zeit mit dem wesenhaften Raum die ursprüngliche Einheit desjenigen Zeit-Raumes . . . , als welcher . . . das Sein selbst west".[135] Zeit ist "nicht das Worinnen des Seienden, sondern Lichtung des Seins selbst".[136] Die Konstellation des Seins selbst west zeitlich-ekstatisch. Eigenartigerweise, in der Weise der ihr eigenen Seinsart, ist sie in ihre Zeitlichkeit eröffnet. Sie währt derart, daß Zeit gezeitigt und gewährt ist, wenn und solange, das heißt während sie währt. Ursprünglich und grundlos erstreckt sie sich in die daseinsmäßige Zeitlichkeit. Wie das Welten von Welt, so ist diese Zeitigung der Zeit aus anderem, zumal aus innerweltlich und innerzeitig Seiendem nicht ableitbar. Vielmehr müssen die innerweltlich und innerzeitig anwesenden nichtdaseinsmäßigen Dinge als solche im ontologischen Sinne als zeitlos, das heißt als un-zeitlich angesehen werden.

Nur "innerhalb" dieses ursprünglich eröffneten daseinsmäßigen Zeitraumes kann dem Menschen Innerzeitiges auf verschiedene Weise begegnen. Nur weil das Dasein, wenn und solange es währt, schon immer zeitlich ausgerichtet ist und gleichsam Zeit "eingenommen" hat, kann der Mensch zum Beispiel auch Einrichtungen zur Zeitmessung schaffen und Maßnahmen zur systematischen Einordnung des Innerzeitigen



in ein lineares, eindimensionales Zeitschema ergreifen. Umgekehrt eignen sich diese Einrichtungen und Maßnahmen jedoch nicht zur Bestimmung der daseinsmäßigen Zeitlichkeit. Das Festlegen von Zeitpunkten, das Vermessen von Zeitabständen, das Rechnen mit der Zeit setzt die existenziale Zeitlichkeit immer schon voraus. Diese menschlichen Tätigkeiten sind selbst in der zeitlichen Ausgerichtetheit des Daseins fundiert. Die Vorstellung der "eindimensionalen Zeit", die der des dreidimensionalen Raumes angepaßt ist, entspricht den Erfordernissen der Zeitrechnung, nicht dem Wesen der Seinsweise.[137] Wiederholt hat Heidegger darauf hingewiesen, daß auch die Probleme der Zeitmessung, die innerhalb der modernen Naturwissenschaft entstanden, das Wesen der Zeit nicht nur nicht berühren, sondern weiterhin verstellen. Gleichermaßen heißt es in Veröffentlichungen von 1916 und 1959:

> Allein, das wird zumeist übersehen: in der Relativitätstheorie als einer physikalischen Theorie handelt es sich um das Problem der Zeitmessung, nicht um die Zeit an sich. Der Zeitbegriff bleibt durch die Relativitätstheorie unangetastet; ja sie bestätigt nur in erhöhtem Maße, was oben als das Charakteristische des naturwissenschaftlichen Zeitbegriffs herausgestellt wurde, nämlich den homogenen, quantitativ bestimmbaren Charakter. Dieser mathematische Charakter des physikalischen Zeitbegriffes kann nicht schärfer zum Ausdruck gebracht werden als dadurch, daß er neben den dreidimensionalen Raum als vierte Dimension gestellt und zusammen mit diesem durch die nichteuklidische, d.h. mehr als dreidimensionale Geometrie bearbeitet wird.[138]

> Am Parametercharakter von Raum und Zeit haben auch die neuen Theorien, d.h. Methoden der Raum- und Zeitmessung, Relativitäts- und Quantentheorie und Kernphysik nichts geändert. Sie können eine solche Änderung auch nicht bewirken.[139]

Aus der Tatsache, daß der Mensch in der Zeit Zeitpunkte, Zeiteinheiten und Zeitspannen feststellen und, wie man sagt, die Zeit



einteilen kann, folgt also auch nicht, daß die daseinsmäßige Zeitlichkeit aus zeitlichen Teilen besteht. Wie die Konstellation, so ist die Zeit als deren Moment weder aus Teilen zusammengesetzt noch in Teile teilbar. Die Vorstellung einer ontischen Begrenztheit oder Unbegrenztheit der eindimensionalen Zeit verfehlt die daseinsmäßige Zeitlichkeit vollkommen. Diese währt unbegrenzt und unermeßlich.

Die daseinsmäßige Zeitlichkeit ist weder objektiv noch subjektiv. Sie ist weder "außen", an sich, noch "innen" vorhanden.[140] Sie wird weder vom Menschen empfangen oder "in Erfahrung gebracht" noch subjektiv entworfen, vorgestellt oder sonstwie "gemacht":

> Man erklärte, daß es die gezählte Zeit, mit der wir rechnen, nicht geben könne ohne die ψυχή, nicht ohne den animus, nicht ohne die Seele, nicht ohne das Bewußtsein, nicht ohne den Geist. Zeit gibt es nicht ohne den Menschen. Doch was meint dieses "nicht ohne"? Ist der Mensch der Geber der Zeit oder ihr Empfänger? Und wenn er dieser ist, wie empfängt der Mensch die Zeit? Ist der Mensch zunächst Mensch, um dann gelegentlich, d.h. zu irgend einer Zeit, die Zeit in Empfang zu nehmen und die Beziehung zu ihr aufzunehmen?[141]

Die erkenntnistheoretischen Überlegungen, wie ein zunächst zeit-loser Mensch ein Verhältnis zur Zeit aufnehmen und eingehen kann, kommen zu spät. Nicht der Mensch verhält sich zur Zeit, sondern die Zeit ist als ein Moment in der Verfassung der mannigfaltigen Seinsweise verhalten. _Daß_ das Da-sein zeitlich eröffnet ist, ist nicht das Ergebnis einer Leistung oder das Verdienst des Menschen. Er steht immer schon in jenem Zeitraum, der ihm daseinsmäßig gelichtet ist, ganz abgesehen davon, ob er diese Lichtung eigens gewahrt und bedenkt oder ob ihm diese "ermöglichende" Eröffnung als solche vergessen bleibt. Was Heidegger in _Einführung in die Metaphysik_ mit Bezug auf



das daseinsmäßig eröffnete Seinsverstehen sagt, gilt auch in diesem Zusammenhang:

> Ohne solche Eröffnung des Seins könnten wir überhaupt nicht "die Menschen" sein. Daß wir sind, ist freilich nicht unbedingt notwendig. Es besteht an sich die Möglichkeit, daß der Mensch überhaupt nicht ist. Es gab doch eine Zeit, da der Mensch nicht war. Aber streng genommen können wir nicht sagen: es gab eine Zeit, da der Mensch nicht war. Zu jeder Zeit war und ist und wird der Mensch sein, weil Zeit sich nur zeitigt, sofern der Mensch ist. Es gibt keine Zeit, da der Mensch nicht war, nicht weil der Mensch von Ewigkeit her und in alle Ewigkeit hin ist, sondern weil Zeit nicht Ewigkeit ist und Zeit sich nur je zu einer Zeit als menschlich-geschichtliches Dasein zeitigt.[142]

Erlischt hingegen das Dasein, erlischt die Zeit sowie das Anwesen von Innerzeitigem. Die Vorstellung der Zeit, die ist, wenn kein Mensch ist, ist die Vorstellung eines daseinsmäßig-zeitlich Seienden.

Der grundsätzliche Unterschied zwischen dem herkömmlichen und Heideggers Zeitverständnis läßt sich zudem aus folgender Hinsicht weiter verdeutlichen:

3. Die herkömmliche Bestimmung der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft vom Jetzt her

Gewöhnlich deuten wir die Vergangenheit und die Zukunft von der Gegenwart, und diese vom Jetzt her. Unsere herkömmliche Zeitvorstellung geht von den Jetztzuständen des Vorhandenen aus. Das Gezählte an der begegnenden Bewegung des innerweltlich Seienden sind die Jetzt.[143] Die Zeitabschnitte innerhalb der als eindimensional vorgestellten Zeit sind "an beiden Enden" durch je einen Jetztzeitpunkt begrenzt. Zwischen diesen Zeitpunkten suchen und messen wir die Dauer als Länge der "linearen" Abschnitte.



Das Jetzt selbst hat hingegen keine Länge. Es ist nicht von Dauer. Das Jetzt ist vergänglich. Kaum angekommen, ist es auch schon nicht mehr. Statt seiner ist ein nächstes, wiederum vergehendes Jetzt. Die Zeit erscheint somit als ein laufendes Nacheinander der Jetzt, als eine ununterbrochene, nicht umkehrbare Jetztfolge.[144] Im Zusammenhang dieser Vorstellung von der Zeit als einer Jetztfolge sprechen wir von der Bewegung, dem Fluß, dem Lauf, dem Fliegen und Fliehen der Zeit. Das Jetzt ist gleichsam ein Punkt im Verlaufe der Zeit.

"Wirklich" anwesend und gegenwärtig ist also nur das flüchtige Jetzt. Nur dieses Jetzt ist "tatsächlich" vorhanden. Die Reihe der vergangenen Jetzt summiert sich hingegen zur Vergangenheit, die der noch anzukommenden zur Zukunft. Vergangenheit und Zukunft sind die Bereiche des jetzt nicht mehr bzw. des jetzt noch nicht Seienden, des Abwesenden:

> Gegenwärtig ist an der Zeit je nur das "jetzt" . . . . Das Künftige <u>ist</u> das "noch nicht jetzt"; das Vergangene <u>ist</u> das "nicht mehr jetzt". Das Künftige ist das noch Abwesende, das Vergangene ist das bereits Abwesende. Seiend: anwesend an der Zeit ist je nur der schmale Grat des jeweiligen flüchtigen "jetzt", das aus dem "noch nicht jetzt" herankommend in das "nicht mehr jetzt" weg geht.
>
> Diese Kennzeichnung der Zeit als Vergehen, als Ab-Fließen des Nacheinander, als An- und Wegrollen jedes "jetzt", aus dem "noch nicht 'jetzt'" in das "nicht mehr 'jetzt'" und demzufolge die Kennzeichnung des Zeitlichen als des Vergänglichen--dies alles in einem prägt die in der gesamten Metaphysik des Abendlandes geläufige Vorstellung von "der" Zeit.[145]

In Übereinstimmung mit dieser Zeitvorstellung sind wir geneigt, uns auch das menschliche Dasein als eine Folge jeweiliger Perzeptionen bzw. Erlebnisse vorzustellen. "In dieser Abfolge von Erlebnissen ist 'eigentlich' je nur das 'im jeweiligen Jetzt' vorhandene Erlebnis



'wirklich'. Die vergangenen und erst ankommenden Erlebnisse sind dagegen nicht mehr, bzw. noch nicht 'wirklich'.[146] Unsere Vergangenheit ist demnach die Reihe der seit dem Zeitpunkt unseres Anfangs bis jetzt schon "gehabten", unsere Zukunft andererseits die Anzahl der bis jetzt noch nicht "gehabten", der von jetzt an bis zum Zeitpunkt unseres Endes jedoch noch "zu habenden" Erlebnisse.

Laut Heidegger entspringt diese "vulgäre Charakteristik der Zeit als einer endlosen, vergehenden, nichtumkehrbaren Jetztfolge" der Seinsart des verfallenden Daseins.[147] Aus der Auseinandersetzung mit dieser bemüht er sich um eine wesentlichere Bestimmung der Zeit. Dabei wird das zeitliche Phänomen des Jetzt natürlich nicht verneint, so als wäre das "eigentliche Dasein" frei von derartigen "Symptomen". Überhaupt ist die Verfallenheit ja keineswegs ein bedauerlicher persönlicher Zustand, in den ein Individuum durch eigenes Verschulden oder aus Versehen geraten ist, der sich aber durch eine "philosophische Anstrengung", durch eine bessere Schulpolitik, durch einen Entschluß oder durch sonstige Maßnahmen von seiten des menschlichen Subjekts her überwinden ließe. Heidegger betont selbst: "Die vulgäre Zeitvorstellung hat ihr natürliches Recht."[148] Wenn Dasein existiert, gibt es, in der Weise seiner jeweiligen Seinsart, auch das Jetzt und das jeweils Jetzige. Daraus folgt jedoch nicht, daß dem Jetzt, zumal der herkömmlichen Deutung desselben, eine zentrale Bedeutung innerhalb einer wesentlichen Zeitbestimmung zusteht. Die uns geläufige Zeitauslegung vom Jetzt her verliert also "nur ihr ausschließliches und vorzügliches Recht, wenn sie beansprucht, den 'wahren' Begriff der Zeit zu vermitteln und der Zeitinterpretation den einzig möglichen Horizont vorzeichnen zu können".[149]



4. Gegenwart, Gewesen und Zukunft als gleichursprüngliche Strukturmomente der daseinsmäßigen Zeitlichkeit

Das herkömmliche Zeitverständnis bestimmt die Zeit von der Gegenwart, und die Gegenwart von dem flüchtigen Jetzt her. Das phänomenologische Denken versucht, dem Eigentümlichen der Zeit vom Wesen unserer Seinsweise her zu entsprechen, indem es zum Beispiel darauf achtet, wie Anwesendes anwest.

> Welche Sache denken wir, wenn wir Anwesen sagen? Wesen heißt Währen. Aber zu rasch beruhigen wir uns dabei, währen als bloßes dauern und die Dauer am Leitfaden der gewohnten Zeitvorstellung als eine Zeitstrecke von einem Jetzt zu einem folgenden aufzufassen. Die Rede vom An-wesen verlangt jedoch, daß wir im Währen als dem Anwähren das Weilen und Verweilen vernehmen.[150]

Nehmen wir zum Beispiel ein anwesendes Ding wahr, so sehen wir keine jetztartigen aufeinanderfolgenden Einzelvorstellungen dieses Dinges, auch dann nicht, wenn es sich bewegt oder nur "eine kurze Zeit lang" anwest. Hingegen ist uns das Ding unmittelbar in seinem Anwesen gegenwärtig. Es verweilt in der Beständigkeit seines Anwesens. Diese beständige, uns angehende Gegenwart ist etwas anderes als das unbeständige, flüchtige Jetzt.

Während derart Anwesendes gegenwärtig ist, das heißt verweilend anwest, können wir seine Besonderheiten und Unterschiede, seinen Zustand oder seine Bewegung zu bestimmten Jetztzeitpunkten in der Zeit festhalten und feststellen. Diese jeweils jetzigen Einzelheiten zeigen sich uns jedoch immer schon und immer nur in der Gegenwart des Anwesenden. Vom jeweils Jetzigen führt umgekehrt kein Weg zum verweilenden Anwesen des Anwesenden. Die Aufeinanderfolge des



Augenblicklichen summiert sich nicht zur daseinsmäßigen Stetigkeit. Vom Nacheinander des jeweils "Aktuellen" gelangen wir nicht zum Wesen der Zeit:

> Allein die Gegenwart im Sinne der Anwesenheit ist von der Gegenwart im Sinne des Jetzt so weitgehend verschieden, daß sich die Gegenwart als Anwesenheit auf keine Weise von der Gegenwart als dem Jetzt her bestimmen läßt. Eher scheint das Umgekehrte möglich (vgl. "Sein und Zeit", § 81).[151]
>
> Die Stätigkeit bildet sich nicht erst durch die und aus der Aneinanderfügung von "Augenblicken", sondern diese entspringen der schon erstreckten Zeitlichkeit . . . .[152]

Anwesend ist jedoch nicht nur das im geläufigen Sinne Gegenwärtige. Auch das Abwesende west unmittelbar an. Auch das Abwesende geht uns an, zuweilen sogar bedrängender und herausfordender als das Gegenwärtige. Wenn etwas Gewohntes oder Erwartetes fehlt, west es als Abwesendes an. Die wissenschaftliche Forschung wird von dem noch nicht Festgestellten, von dem noch nicht Erreichten, also von Abwesendem angestachelt, be-wegt und umgetrieben. Der Mensch ist unterwegs zu einer besseren, vernünftigeren, zu einer heilen Welt: zu noch Abwesendem. Sowohl im Antizipieren als auch im Erinnern west Abwesendes an.

Abwesendes west und geht uns also auf verschiedene Weise an, als Noch-nicht-Gegenwärtiges und als Nicht-mehr-Gegenwärtiges, als Noch-Kommendes und als Schon-Gewesenes. Heidegger nennt die erste Weise dieses Uns-Angehens das Auf-uns-Zukommen oder die Zu-kunft, die zweite das Gewesen. Das Gewesene bzw. Gewesende unterscheidet er vom Vergangenen:



> Auch dieses nicht-mehr-Gegenwärtige west in seinem Abwesen unmittelbar an, nämlich nach der Art des uns angehenden Gewesen. Dieses fällt nicht wie das bloß Vergangene aus dem vormaligen Jetzt weg. Das Gewesen west vielmehr an, jedoch auf seine eigene Weise.[153]

Indem wir darauf achteten, wie Anwesendes anwest, zeigten sich uns drei Weisen, drei Momente der daseinsmäßigen Zeitlichkeit: Gegenwart, Zukunft, Gewesen. Diese haben unmittelbar allerdings nichts mehr von der gewöhnlich vorgestellten eindimensionalen "Zeit im Sinne des Nacheinander der berechenbaren Jetzt-Folge an sich".[154] Die Gegenwart dieser daseinsmäßigen Zeitlichkeit ist nicht das flüchtige Jetzt "im Unterschied zum Nicht-mehr-Jetzt der Vergangenheit und zum Noch-nicht-Jetzt der Zukunft".[155] Die Zukunft und das Gewesen dieser eigentlichen Zeitlichkeit lassen sich nicht als Noch-nicht-Jetzt und Nicht-mehr-Jetzt vom punktartigen Jetzt her bestimmen. Im Gegenteil, von der gewöhnlichen Zeitvorstellung her müßte man sagen: Auch die wesenhafte Zukunft und das wesenhafte Gewesen sind jetzt. Die drei Momente der eigentlichen Zeitlichkeit sind zu jeder Zeit zugleich; sie sind gleichzeitig. Von dem herkömmlichen Zeitverständnis her könnte man sogar weiter folgern: Würde ein Seiendes jetzt urplötzlich daseinsmäßig eröffnet, so wäre es zugleich auch schon gewesend, obwohl es überhaupt noch keine "Zeit hinter sich gebracht", also noch keine Vergangenheit hätte.

Doch diese Redeweise von der Gleichzeitigkeit von Gegenwart, Zukunft und Gewesen ist nicht sachgemäß,[156] und zwar deshalb nicht, weil wir von diesen daseinsmäßigen Zeitmomenten nun nicht wiederum so sprechen können, als kämen sie zu einem Zeitpunkt in der Zeit vor. Das Dasein und dessen Momente sind nichts Innerzeitiges. Hingegen



entstammt auch das flüchtige Jetzt, also auch der Jetztzeitpunkt der Gleichzeitigkeit, der daseinsmäßig erstreckten Zeitlichkeit.[157]

Einerseits entstammt das Jetzt der daseinsmäßigen Zeitlichkeit, doch andererseits läßt sich diese aus einer Aufeinanderfolge der Jetzt nicht zusammensetzen. Woran liegt das? Es liegt daran, daß wir bei diesen und derartigen Konstitutionsversuchen überhaupt nicht von an sich bestehenden Einzelheiten, sondern von Termini der Reduktion ausgehen. Diese werden aus dem seinsmäßigen Gefüge abgesondert, um ihre wesenhaften Bezüge beschnitten, zu Einzelheiten vereinzelt und als solche völlig unterbestimmt. Nachdem alle wesentlichen Verhältnisse derart unterbrochen sind, bemühen wir uns dann, nun aber auf der notwendig gewordenen Grundlage der produktiven Subjektivität, aus diesen Trümmern die "Wirklichkeit" "logisch" wiederaufzubauen. Die Subjektivität soll nun das wieder leisten, was das analytische Denken schon von seinem Ansatz her und dann auch auf seinem Gang zerstörte. Auch die menschlichen Individuen, aus denen nun die Gemeinschaft als Gesellschaft nach diesem oder jenem Konstitutionsprogramm rational und synthetisch aufgebaut werden soll, sind solche Trümmerstücke.

Vom Anwesen des Anwesenden her zeigten sich uns drei Weisen der Zeit. Vom Anwesenden an sich sind diese Modi der Zeitlichkeit jedoch nicht ableitbar. Daß Anwesendes auf verschiedene Weise anwest, zeugt allerdings von der wesenhaften Verfassung der Seinsweise selbst. Damit soll nicht gesagt sein, Gegenwart, Zukunft und Gewesen seien die transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit dafür, daß der Mensch die verschiedenen Bereiche des jetzt, später oder früher Vorhandenen



wahrnehmen, antizipieren oder erinnern kann. In diesem Falle würde die "ontologische Struktur" ja wiederum von Vorhandenem und nicht vom Wesen der Seinsweise her bestimmt. Vielmehr währt das Dasein selbst in diesen drei Weisen der Zeitlichkeit, zwar nicht gleichzeitig, doch gleich zeitig. Zum Beispiel west unsere Seinsweise gewesend. Dieses Gewesen ist nicht auf vergangenes Jetziges zurückführbar. Es kann also nicht so verstanden werden, wie wir das Erinnern gewöhnlich auslegen. Dieses deuten wir gewöhnlich atomistisch und subjektivistisch, indem wir erklären, das Erinnerte sei eine Vorstellung, die zu einem vergangenen Jetztzeitpunkt wahrgenommen, in der Zwischenzeit im Gedächtnis gespeichert, nun jedoch von einem transzendentalen subjektiven Vermögen aus diesem Datensilo in das jetzige Bewußtsein zurückgerufen wurde.

Das Dasein existiert also nicht als die Summe der nacheinander ankommenden und vergehenden Momentanwirklichkeiten.[158] Seine Zeit wird nicht durch die Abfolge jetztartiger Einzelerlebnisse aufgeschüttet. Vielmehr existiert es selbst derart, daß sein eigenes Sein als zeitliche Erstreckung konstituiert ist.[159] Diese ist in sich gegliedert. In _Sein und Zeit_ spricht Heidegger von den drei Ekstasen, in "Zeit und Sein" von drei Dimensionen der eigentlichen Zeit.[160] Diese Zeitmomente sind gleichursprünglich. Sie setzen sich nicht erst "mit der Zeit" "durch eine Anhäufung und Abfolge" zu der daseinsmäßigen Zeitlichkeit zusammen: "Die Zukunft ist _nicht später_ als die Gewesenheit und diese _nicht früher_ als die Gegenwart."[161] Die je-epochale Seinsweise ist ursprünglich in diese drei gleich zeitigen Dimensionen eröffnet, so wie sie unter anderem auch in die Dimensionen der Räumlichkeit und der Jemeinigkeit eröffnet ist.



5. Die Einheit der Strukturmomente der daseinsmäßigen Zeitlichkeit ruht im Entzug des Seins im Sein

Obwohl soeben betont wurde, daß die drei gleich zeitigen Dimensionen der existenzialen Zeitlichkeit gleichursprünglich sind, wurden sie bisher nur wie etwas Verschiedenes aufgezählt. Kann nun auch die wesenhafte Einheit dieser "Ekstasen" aus dem Wesen unserer Seinsweise aufgezeigt werden? Kann auch das Ganzseinkönnen dieser Momente "erklärt" werden? Und könnte sodann, wenn die Zeitlichkeit die Urstruktur des Daseins ist, aus dieser wesenhaften Einheit der Strukturmomente der daseinsmäßigen Zeitlichkeit auch die Möglichkeit des Ganz- bzw. Selbstseinkönnens des Daseins selbst ersichtlich werden?

In Hinsicht auf dieses Ganz- und Selbstseinkönnen spricht Heidegger in _Sein und Zeit_ von der Endlichkeit, von der Sorge, von dem Sein zum Tode. "Die Sorge ist Sein zum Tode."[162] In dem "Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag 'Zeit und Sein'" wird darauf hingewiesen, daß in _Sein und Zeit_ "der Frage nach dem Tod nur in den Grenzen und aus den Motiven, die sich aus der Absicht der Ausarbeitung der Zeitlichkeit des Daseins ergeben, nachgegangen" wird.[163] Das Sein zum Tode ist jedoch ein _daseinsmäßiges_ Phänomen. Es darf also nicht subjektivistisch gedeutet werden. Mit dem _daseinsmäßigen_ Vorlaufen zum Tode ist zum Beispiel keineswegs das gemeint, zu dem es in subjektivierenden Interpretationsversuchen bis zur Unkenntlichkeit entstellt wird, nämlich jenes Antizipieren des Todes, das dann angeblich erschütternde und tiefgreifende Auswirkungen zugunsten einer authentischen, "existentialistischen" Lebensführung hat oder doch haben sollte.

Das daseinsmäßige Sein zum Tode ist nicht das menschliche Antizipieren des Todes. Die Endlichkeit des Daseins besteht nicht auf

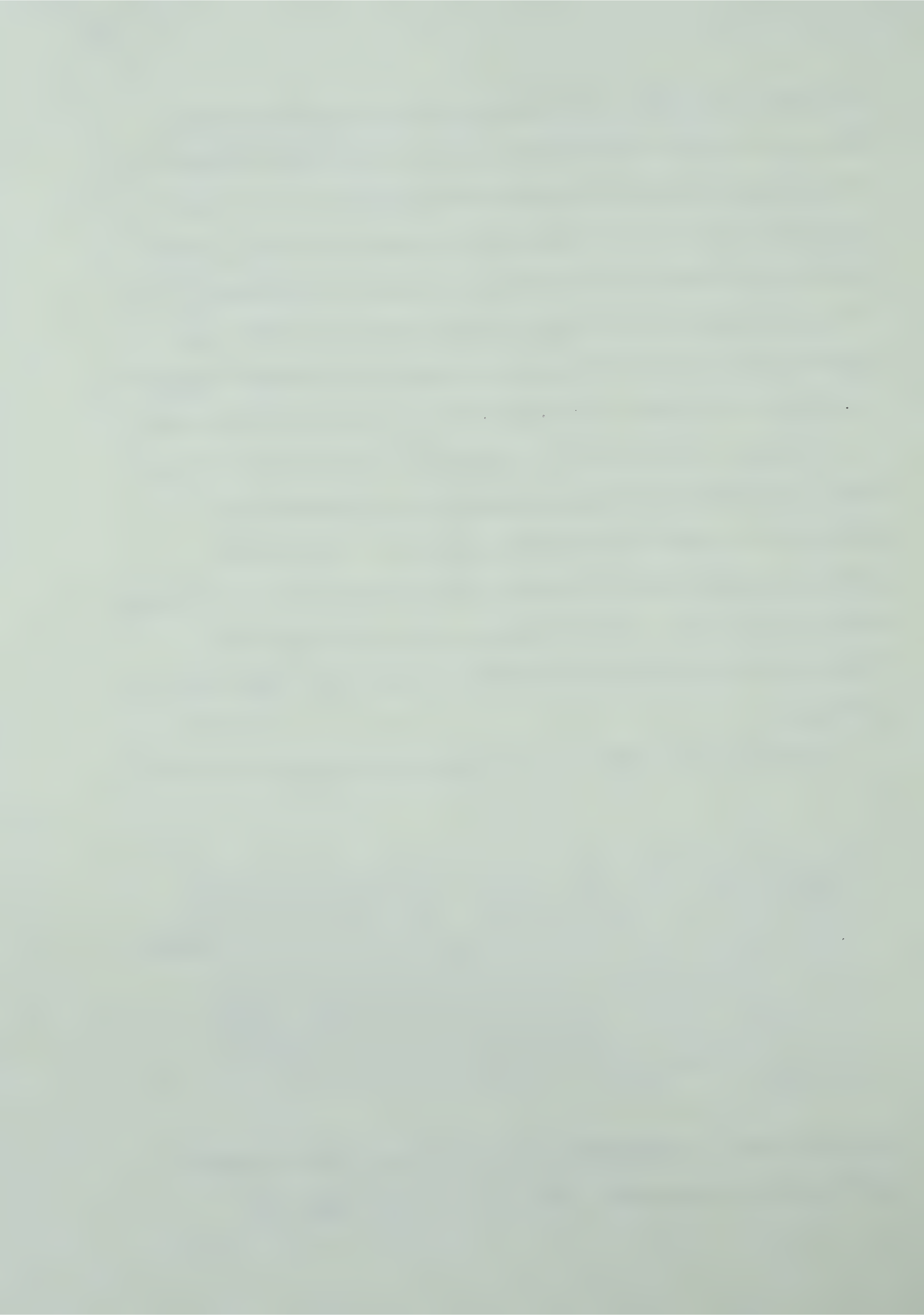


Grund einer Vorstellung, die das menschliche Individuum von seinem Tode bzw. von seinem Sterbenmüssen zu einem zukünftigen Zeitpunkt hat. Um die kategoriale, ontisch-zeitliche Begrenztheit des Lebens geht es in Sein und Zeit im Grunde nicht, folglich auch nicht darum, "Normen und Regeln des Verhaltens zum Tode zur 'Erbauung'" vorzulegen.[164] In § 49 dieser Schrift wird die existenziale Analyse des Todes sogar ausdrücklich von herkömmlichen Interpretationen des Phänomens abgegrenzt. An anderer Stelle heißt es vom Dasein: "Es hat nicht ein Ende, an dem es nur aufhört, sondern existiert endlich."[165] Selbst dann also, wenn es der physiologischen Forschung gelänge, die ontisch-zeitliche Begrenztheit des menschlichen Lebens aufzuheben, wäre damit die existenziale Endlichkeit des Daseins nicht etwa beseitigt. Im Gegenteil, durch die Möglichkeit einer derartigen ontisch-chronologischen Unendlichkeit könnte sich die existenziale Endlichkeit sogar wesentlich verschärfen.

Das Dasein selbst währt als die Erstreckung zwischen Geburt und Tod:

> Im Sein des Daseins liegt schon das "Zwischen" mit Bezug auf Geburt und Tod. Keineswegs dagegen "ist" das Dasein in einem Zeitpunkt wirklich und außerdem noch von dem Nichtwirklichen seiner Geburt und seines Todes "umgeben". Existenzial verstanden ist die Geburt nicht und nie ein Vergangenes im Sinne des Nichtmehrvorhandenen, so wenig wie dem Tod die Seinsart des noch nicht vorhandenen, aber ankommenden Ausstandes eignet. Das faktische Dasein existiert gebürtig, und gebürtig stirbt es auch schon im Sinne des Seins zum Tode. Beide "Enden" und ihr "Zwischen" sind, solange das Dasein faktisch existiert . . . .[166]

Das Dasein selbst ist seinsmäßig der Horizont des Früher und Später, das Nichtmehr und Nochnicht. "Sein ist . . . keineswegs dem



Nicht-mehr-sein und dem Noch-nicht-sein entgegengesetzt; diese beiden gehören selber zum Wesen des Seins."[167] "Geburt" und "Tod", "Früher" und "Später", "Nichtmehr" und "Nochnicht" nennen als existenziale Bestimmungen also nichts vergangenes oder noch nicht eingetretenes Jetziges innerhalb der als eindimensional vorgestellten Zeit, sondern etwas auf die eine oder andere Weise daseinsmäßig Immer-Währendes. Mit diesen Existenzialien wird anderes angesprochen als wir uns beim Hören dieser Worte gewöhnlich vorstellen, was allerdings nicht ausschließt, daß dieses gewöhnlich Vorgestellte aus dem existenzial Verstandenen "ableitbar" sein könnte. Zu beachten ist auch, daß Sein und Nichtsein hier nicht wie zweierlei Vorhandenes rechnerisch gleichgesetzt werden nach dem Schema A = B oder sogar A = -A. Vielmehr hieß es, Nicht-mehr-sein und Noch-nicht-sein gehören zum Wesen des Seins.

Im Zusammenhang mit dem Sein zum Tode ist in Sein und Zeit auch von der Nichtigkeit die Rede. Der Tod wird dort existenzial als "schlechthinnige Nichtigkeit des Daseins" begriffen.[168] "Diese Nichtigkeit tritt . . . nicht gelegentlich am Dasein auf, um an ihm als dunkle Qualität zu haften, die es, weit genug fortgeschritten, beseitigen könnte."[169] Vielmehr wird das Sein des Daseins von dieser existenzialen Nichtigkeit ursprünglich durchherrscht; die Nichtigkeit "konstituiert" das Sein des Daseins.[170] Später, im "Brief über den 'Humanismus'", heißt es: "Das Nichten west im Sein selbst . . . . Das Sein nichtet--als das Sein."[171] Das Sein ist also nicht die Fülle, die Erfüllung, das Licht, die Erleuchtung, das Heil, der Friede, die Befriedung, die totale Befriedigung oder dergleichen "Positives" des herkömmlichen Vorstellens. Ebensowenig ist die existenziale Nichtigkeit



etwas Negatives im Sinne unseres gewöhnlichen Bewertens, etwas Negatives, das idealerweise nicht sein und nach Möglichkeit vernichtet werden sollte.

Das Nichten währt im Wesen des Seins selbst. Im Sein selbst herrscht ein Mangel, ein Fehl. Zum Sichentbergen, zum Eröffnetsein, zum Sichgewähren des Seins gehört ein Sichverbergen, ein Ansichhalten, ein Sichentziehen.[172] "Das Sein selbst . . . vorenthält und spart" sich "in der Unverborgenheit seines Wesens".[173] Das Entziehen entzieht also nicht nur das Sein, zumal entzieht es das Sein nicht dem Menschen, so als bestünde dieser für sich außerhalb des Seins, sondern das Entziehen ist ein Zug im Wesen der Konstellation des Seins selbst, deren Moment der Mensch ist. Das Entziehen des Seins ist ein Entzug des Seins im Sein:

> So wenig wie das Sichentbergen die erst hinzukommende Beschaffenheit eines sonst bereits irgendwie bestehenden "Seins" ist, so wenig gilt dies vom Entzug und Sichentziehen. Wäre dies eine Beschaffenheit des Seins, dann besagte dies: Durch den Entzug bleibt das Sein einfach weg. Es gäbe dann dem so verstandenen Entzug zufolge kein Sein. Man verstünde hier Entzug in einem Sinne, der ein Verfahren meint, durch das man z.B. einem Wein die Säure entzieht, damit er sie nicht mehr hat. Aber Sein ist kein Ding, das irgendwer uns wegnimmt und beseitigt, sondern das Sichentziehen ist die Weise, wie Sein west, d.h. als An-wesen sich zuschickt. Der Entzug bringt das Sein nicht auf die Seite, sondern das Sichentziehen gehört als Sichverbergen in die Eigenschaft des Seins. Sein wahrt sein Eigenes im Sichentbergen, insofern es sich als dieses zugleich verbirgt. Das Sichverbergen, der Entzug, ist eine Weise, in der das Sein als Sein währt, sich zuschickt, d.h. sich gewährt.[174]

Insofern das Sein selbst im Sein ansichhält, west es selbst als die Not.[175] Insofern der Entzug ein Zug im Wesen des Seins selbst ist, kann aber auch der Anschein aufkommen, als ließe sich dieser, der Entzug, auf die eine oder andere Weise, zum Beispiel durch ein Mehr an



Seiendem oder durch ein ewiges Leben, stillen,--als *sollte* er gestillt sein. Dieser Anschein entsteht aus Undankbarkeit gegenüber dem Entzug des Seins im Sein.

Die Worte "Endlichkeit", "Sorge", "Sein zum Tode", "Nichtigkeit" verweisen als existenziale Bestimmungen in den Entzug des Seins im Sein. In diesem Ansichhalten des Seins im Sein bekundet sich jedoch ein "es gibt aber", ein Zuspruch des Seins, der den Menschen wie ein Versprechen angeht: "Das sich dergestalt zusprechende . . . Sein ist *das Versprechen seiner selbst*."[176] "So west das Sein als das Versprechen im Entzug."[177]

In Hinsicht auf diesen an sich einfachen Sachverhalt des Entzugs des Seins im Sein unterscheidet und bestimmt Heidegger die drei gleich zeitigen Momente. In diesem in sich endlichen Verhältnis ruht zudem die Einheit der Strukturmomente der daseinsmäßigen Zeitlichkeit:

Diese Momente der Zeitlichkeit wurden "Gegenwart", "Zukunft" und "Gewesen" genannt. Das Gewesen ist das Schon-Wesende, das Schon-Währende, das "anfänglich aus der Frühe Währende", das Gewährende.[178] Zwar verwehrt und vorenthält dieses seine Ankunft, doch es geht und spricht den Menschen an. Es kommt auf ihn zu; es währt zu-künftig. Die Ankunft dieses zu-künftigen Anspruches, die Ankunft dieser Zu-mutung des ansichhaltenden Seins, ist laut Heidegger die eigentliche Gegenwart: "Gegen-wart ist Zukunft als Zumutung des Anfänglichen, d.h. des schon Währenden, Wesenden und seiner vorborgenen Versammlung. Gegen-wart ist der uns an-gehende Anspruch des Gewesenen."[179] Im Vernehmen und im ent-sprechenden Übernehmen dieses ihn angehenden Anspruches erlangt der Mensch--nicht als Subjekt, sondern als der Beanspruchte innerhalb



der je-epochalen Konstellation des Seins--"das Auszeichnende des Menschseins".[180] Indem der Anspruch des Schon-Wesenden ankommt, ist dem Menschen wesentliche Herkunft und Zukunft und mithin eigentliche Gegenwart geschickt und gewährt.

D. Geschichte und Epoche

1. Heideggers Unterscheidung zwischen Historie und Geschichte

Offensichtlich wird durch Heideggers existenziale Zeitbestimmung auch das uns geläufige Geschichtsverständnis in Frage gestellt.

Geschichtlich ist unserer herkömmlichen Auffassung nach vor allem das Vergangene, das heißt das heute nicht mehr Gegenwärtige, das jetzt nicht mehr Vorhandene. In der Geschichtswissenschaft bemühen wir uns demgemäß um die systematische Erforschung der einzelnen Dinge und Begebenheiten der Vergangenheit. Einen kleinen Zeitabschnitt der Vergangenheit kennen wir direkt aus eigener Erfahrung; wir haben ihn selbst durchlebt und können uns an manche Ereignisse aus dieser Zeit erinnern. Von dem weitaus größten Teil der Vergangenheit wissen wir jedoch, wenn überhaupt, nur durch die verschiedenen Arten der geschichtlichen Überlieferung. Selbst die geschichtlich bedeutsamen Ereignisse unserer Zeit werden uns fast immer nur auf die eine oder andere Weise, zum Beispiel durch die Nachrichtenmedien, überliefert.

In der herkömmlichen Geschichtswissenschaft sind wir außerdem um ein Verständnis des Durchgängigen und Verbindlichen im Nacheinander der einzelnen Begebenheiten bemüht. Anhand vorherrschender oder eigens vorausgesetzter Gesichtspunkte fassen wir die individuellen Ereignisse,



die zu einzelnen Zeitpunkten stattfanden, zu Zeitabschnitten zusammen. Wir suchen nach dem jeweils Zugrundeliegenden der einzelnen Zeitalter, die sich in der Vergangenheit zwischen bestimmten oder ungefähren früheren und späteren Zeitpunkten hinzogen, sowie nach dem Prinzip der Aufeinanderfolge dieser verschiedenen Epochen. Zudem fragen wir nach dem weiteren Verlauf, nach dem Ziel und nach dem Sinn der ganzen natur- und geistes- bzw. kulturgeschichtlichen Entwicklung. Geschichtlich nennen wir in diesem letzten Fall also nicht nur das Vergangene, sondern auch jene Wirkungs- und Entwicklungszusammenhänge, die sich aus der Vergangenheit durch das Jetzt der Gegenwart in die Zukunft erstrecken.[181]

Ob wir nun jedoch nur die vergangenen oder alle Vorgänge und Vorkommnisse in der Zeit für geschichtlich halten, in jedem Fall wird das Geschichtliche schon als Innerzeitiges vorausgesetzt. Ob wir einen Nutzen der Geschichte bzw. der Geschichtswissenschaft für unsere Gegenwart und Zukunft erwarten, oder ob wir eher geneigt sind, den ganzen "geschichtlichen Ballast" abzuwerfen und hinter uns zu lassen, vorgängig haben wir die Geschichte schon als Abfolge bzw. als Ablauf von Geschehnissen in der "linearen", also in der ontisch-kategorial verstandenen Zeit vorgestellt. Das "alltägliche Daseinsverständnis" kennt "faktisch alle Geschichte nur als 'innerzeitiges' Geschehen".[182] Das Dasein bzw. eine Seinsweise ist jedoch nichts Innerzeitiges. Das Dasein ist zum Beispiel nie vergangen:

> Kann jedoch das Dasein überhaupt vergangen sein, wenn wir das "vergangen" als "jetzt nicht mehr vorhanden bzw. zuhanden" bestimmen? Offenbar kann das Dasein nie vergangen sein, nicht weil es unvergänglich ist, sondern weil es wesenhaft nie vorhanden sein kann, vielmehr, wenn es ist, existiert.[183]



> "Solange" das Dasein faktisch existiert, ist es nie vergangen, wohl aber immer schon gewesen im Sinne des "ich bin-gewesen". Und es kann nur gewesen sein, solange es ist. Vergangen dagegen nennen wir Seiendes, das nicht mehr vorhanden ist.[184]

Insofern die uns geläufige Geschichtsvorstellung also das innerzeitig Vorhandene zum Gegenstand hat, verfehlt sie das Dasein in seinem Wesen. Zwar können wir den Menschen als ein in Raum und Zeit vorhandenes Lebewesen, als einen "Lebekörper" auffassen, die Existenz dieses daseinsmäßigen Seienden kommt jedoch, wie zuvor betont, nie im Raum und in der Zeit vor und kann also auch nie ein Vergangenes, ein Gegenwärtiges oder ein Zukünftiges für unsere geläufige welt-anschauliche Geschichtsbetrachtung sein. Soll das Wort "Geschichte" bzw. "geschichtlich", sollen zum Beispiel auch die Worte "Epoche", "Erinnerung", "Überlieferung" und "Frühe" in einem existenzialen Zusammenhang also überhaupt beibehalten werden, so wird diesen Ausdrücken dort ein anderer als der soeben genannte bzw. angedeutete Sinn zukommen müssen.

In *Sein und Zeit*, insbesondere in den §§ 72-77, *ist* von der Geschichte bzw. Geschichtlichkeit des Daseins die Rede: "Der Satz: das Dasein ist geschichtlich, bewährt sich als existenzial-ontologische Fundamentalaussage. Sie ist weit entfernt von einer bloß ontischen Feststellung der Tatsache, daß das Dasein in einer 'Weltgeschichte' vorkommt."[185] Im Unterschied zu dieser daseinsmäßigen Geschichtlichkeit nennt Heidegger das ontisch-kategoriale Verstehen der Geschichte, das wir gewöhnlich für ein selbstverständliches, wenn nicht sogar für das einzig mögliche halten, das historische Verstehen. Und die sich aus diesem unserem alltäglichen Verständnis herausbildende Wissenschaft von dem Geschichtlichen als Innerzeitigem wird von ihm Historie genannt.



Wie Heidegger zwischen unserer "natürlichen" Zeitvorstellung und der existenzialen Zeitlichkeit unterschied, so unterscheidet er also auch zwischen unserer "natürlichen" historischen Geschichtsauffassung und der existenzialen Geschichtlichkeit. Und wie er in Sein und Zeit versucht, die Herkunft unseres "natürlichen" Zeitbegriffes aus der daseinsmäßigen Zeitlichkeit nachzuweisen, so wird dort auch versucht, den existenzialen Ursprung der Historie aus der Geschichtlichkeit des Daseins aufzuzeigen.[186] Darauf soll hier jedoch nicht eingegangen werden.

Auch in den Sein und Zeit folgenden Schriften wird diese Unterscheidung zwischen Geschichte bzw. Geschichtlichkeit und Historie bzw. Historizität[187] immer wieder betont. So heißt es zum Beispiel:

> Wir sind überschwemmt von Historie und finden nur selten den Einblick in die Geschichte.[188]
>
> Die chronologischen Abstände und die kausalen Aufreihungen gehören zwar zur Historie, sind aber nicht die Geschichte.[189]
>
> Was sollen uns alle nur historisch ausgerechneten Geschichtsphilosophien, wenn sie nur mit dem Übersehbaren der historisch beigebrachten Stoffe blenden, Geschichte erklären, ohne je die Fundamente ihrer Erklärungsgründe aus dem Wesen der Geschichte und dieses aus dem Sein selbst zu denken?[190]
>
> So bleibt denn auch alles bloße Ordnen der universalhistorisch vorgestellten Welt wahr- und bodenlos.[191]

2. Geschichte als Geschehen

Nicht an Innerzeitigem, sondern am Geschehen des Daseins ist Heideggers Auslegung der Geschichte orientiert: "Geschichtlichkeit meint die Seinsverfassung des 'Geschehens' des Daseins als solchen . . . ."[192] Geschichtlich ist das Aufbrechen bzw. das Aufgebrochensein und das fortwährende Offensein des Daseins. Geschichtlich ist das Auseinander-



gesetztsein des Daseins in die Mannigfaltigkeit seiner gleichursprünglichen Momente. Geschichtlich ist das ursprünglich-grundlose Geschehen des Da-seins als Lichtung, als Offenheit. Geschichte "ist das entbergend entfaltende Gewähren des gelichteten Anwesens, worin Anwesendes erscheint".[193]

Das Dasein ist jedoch als In-der-Welt-sein gelichtet. Geschichte als Geschehen des Daseins ist somit Geschehen von Welt: "Geschichtlichkeit des Daseins ist wesenhaft Geschichtlichkeit von Welt . . ."; "mit dem faktischen Dasein als In-der-Welt-sein ist je auch Welt-Geschichte".[194] Zudem ist mit dem In-der-Welt-sein immer schon innerweltlich Seiendes irgendwie da. Auch dieses ist also "welt-geschichtlich". Heidegger hat selbst auf diese zwiefältige Bedeutung des Ausdrucks "Welt-Geschichte" hingewiesen: "Er bedeutet einmal das Geschehen von Welt in ihrer wesenhaften, existenten Einheit mit dem Dasein. Zugleich aber meint er, sofern mit der faktisch existenten Welt je innerweltliches Seiendes entdeckt ist, das innerweltliche 'Geschehen' des Zuhandenen und Vorhandenen."[195]

Primär geschichtlich ist also das Geschehen der daseinsmäßigen Offenheit als In-der-Welt-sein. Sekundär geschichtlich ist das innerweltlich Anwesende, also auch jenes Innerzeitige, das Gegenstand der historischen Forschung werden kann.[196] Ungeschichtlich ist hingegen das nicht daseinsmäßige Seiende an sich. Zum Beispiel hat die "Natur" an sich keine Geschichte, während sie als das Innerweltliche unserer Konstellation des Seins geschichtlich ist.

Geschichte als Geschehen des Da-seins ist offensichtlich nichts Vergangenes; dieses Geschehen geschieht, währt. Geschichte als



Seins-Geschehen ist jedoch auch nichts Gegenwärtiges im Unterschied zu Gewesenem und Zukünftigem. Die drei Dimensionen der existenzialen Zeitlichkeit wurden zuvor als gleichursprüngliche Momente der Konstellation des Seins ausgewiesen. Auch sie sind mithin geschichtlich. Das Geschehen des Daseins geschieht also nicht zu einem Zeitpunkt oder während einer Zeitspanne in einer irgendwie schon "vorher" vorhandenen Zeit, sondern in diesem Geschehen ereignet sich auch die Eröffnung und Erstreckung des Daseins in die Dimensionen der Zeitlichkeit. Unser gewöhnliches Zeit- und Geschichtsverständnis bewegt sich immer schon innerhalb dieses ursprünglich-geschichtlich eröffneten Zeitraumes, den das Dasein schon eingenommen hat. Nur im Horizont dieses existenzialen Zeitraumes sind uns innerzeitige Begebenheiten als vergangene, gegenwärtige oder zukünftige überhaupt zugänglich.

Die Geschichtlichkeit des Daseins ergibt sich also nicht aus den Umständen und Begebenheiten, denen der Mensch im Laufe der Zeit ausgesetzt ist. Vielmehr können Umstände und Begebenheiten nur _sein_, während Da-sein geschieht.[197] Vielmehr ist auch der Mensch, vorausgesetzt wir können diesen Ausdruck in einem existenzialen Zusammenhang überhaupt beibehalten, ein Moment der Konstellation des Seins und als solches, wie ein jedes der gleichursprünglichen Wesensmomente, geschichtlich.

3. Geschichte als Geschick und Epoche

Heideggers Bestimmung der Geschichte entspricht jedoch nicht nur dem "bloßen" Geschehen der daseinsmäßigen Offenheit, sondern auch und vor allem dem eigentümlichen Sachverhalt, der dieses Geschehen durchzieht.



Auf diesen Sachverhalt wurde bereits hingewiesen: Im Sein herrscht ein Entzug des Seins; das Sein selbst währt endlich. "Sein schickt sich uns zu, indem es zugleich sein Wesen entzieht, dieses im Entzug verbirgt."[198] Das Sein hält mit der Entbergung seiner selbst an sich. "Das Sein selbst west als dieses Ansichhalten."[199] Ansichhaltend entzieht es sich in das Gewesene, das heißt in das Schon-Wesende, Anfängliche. "Von dort her" belangt es den Menschen; es geht, spricht, mutet ihn an. Sein Anspruch kommt als Zu-kunft auf den Menschen zu. Das eigentliche menschliche Denken ist "umgekehrt" An-denken an das Gewesene, ein Andenken, das versucht, dem Anspruch des Gewesenen zu entsprechen.

Dieser Sachverhalt des Entzugs des Seins im Sein bestimmt das Denken Heideggers grundsätzlich. Diesem Sachverhalt entspricht, wie bereits betont, Heideggers Bestimmung der eigentlichen Zeitlichkeit. Im _Entzug_ liegt sowohl das Auseinandergesetztsein als auch die wesenhafte Einheit der drei gleich zeitigen Momente der eigentlichen Zeitlichkeit beschlossen. Im _Entzug_ ist diese Verfassung der _eigentlichen_ Zeitlichkeit _gewährt_. Nur der Entzug _gewährt_ eigentliche Endlichkeit. Auch in _Sein und Zeit_ verfolgt "die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit",[200] und innerhalb dieser die Analyse der Sorge und des Seins zum Tode, die Herausarbeitung bzw. Freilegung der einheitlichen Struktur dieser eigentlichen Zeitlichkeit, in der die Möglichkeit des Ganzseinkönnens des Daseins beschlossen liegt. Nur weil der Entzug das Sein so gründlich durchherrscht und sich in der eigentlichen Zeitlichkeit gleichsam manifestiert, kann deren Struktur zugleich das Prinzip der Einheit aller gleichursprünglichen Momente sein.



Diesem Entzug des Seins im Seins-Geschehen entspricht nun auch Heideggers nähere Bestimmung der Geschichte. Eigentliche Geschichte ist Gegenwart:

> Die historische Vorstellung von der Geschichte als einem Nacheinander des Geschehens verwehrt es zu erfahren, inwiefern die eigentliche Geschichte in einem wesenhaften Sinne stets Gegen-wart ist. Unter Gegenwart verstehen wir hier nicht das im momentanen Jetzt gerade Vorhandene. Gegen-wart ist das, was uns entgegenwartet, wartet, ob und wie wir uns ihm aussetzen oder uns dagegen verschließen. Was uns entgegen-wartet, kommt auf uns zu, ist die recht gedachte Zu-kunft. Sie durchwaltet die Gegen-wart als eine Zumutung, die das Da-sein des Menschen angeht, ihn so oder so anmutet, damit er sie, die Zu-kunft, in ihrem Anspruch vermute.[201]

Geschichtlich ist der Mensch also nicht, weil er eine Vergangenheit hat, sondern weil er von einem Anspruch des Seins belangt ist. Unsere Geschichte liegt nicht hinter uns, sondern währt als das Versprechen des Schon-Währenden, des Gewesenen. Unsere Geschichte ist, was noch nicht ist, was noch aussteht, was uns noch aufgespart ist.

Diesem Entzug des Seins im Sein entspricht zudem Heideggers Bestimmung der Geschichte als Geschick. Im Wesen, das heißt im Währen des Seins bekundet sich sowohl ein Gewährtsein und damit ein Geben, als auch ein Entziehen. Beides, Geben und Entziehen, wird mit dem Wort "schicken" genannt. Das Schicken ist ein Geben, "wobei das Schickende selbst an sich hält und im Ansichhalten sich der Entbergung entzieht": "Ein Geben, das nur seine Gabe gibt, sich selbst jedoch dabei zurückhält und entzieht, ein solches Geben nennen wir ein Schicken."[202] Das in einem derartigen Geben Gewährte bzw. Gegebene kann mithin ein Geschick genannt werden: "Nach dem so zu denkenden Sinn von Geben ist Sein, das es gibt, das Geschickte. . . . Das



Geschichtliche der Geschichte des Seins bestimmt sich aus dem Geschickhaften eines Schickens, nicht aus einem unbestimmt gemeinten Geschehen."[203] Ähnlich heißt es auf Seite 109 von Der Satz vom Grund:

> Wenn wir das Wort "Geschick" vom Sein sagen, dann meinen wir, daß Sein sich uns zuspricht und sich lichtet und lichtend den Zeit-Spiel-Raum einräumt, worin Seiendes erscheinen kann. Im Geschick des Seins ist die Geschichte des Seins nicht von einem Geschehen her gedacht, das durch einen Verlauf und einen Prozeß gekennzeichnet wird. Vielmehr bestimmt sich das Wesen von Geschichte aus dem Geschick des Seins, aus dem Sein als Geschick, aus solchem, was sich uns zuschickt, indem es sich entzieht. Beides, Sichzuschicken und Sichentziehen, sind Ein und das Selbe, nicht zweierlei. In beiden waltet auf verschiedene Weise das . . . Gewähren, in beiden, d.h. auch im Entzug, hier sogar noch wesentlicher.

Auch Heideggers Ausdruck "Seinsgeschichte" muß folglich aus der Hinsicht auf Geschick und Entzug verstanden werden: "Wenn von 'Seinsgeschichte' gesprochen wird, dann hat diese Rede nur einen Sinn, wenn wir Geschichte aus dem Geschick als Entzug denken, nicht aber wenn wir umgekehrt und nach der Gewöhnung das Geschick aus der Geschichte als einem Geschehen nach der Art eines stetig ablaufenden Prozesses vorstellen."[204]

Ist hier von dem Gewesen, das auf uns zukommt, von dem Sein, das sich uns zuschickt, die Rede, so dürfen wir uns darunter nun "der Einfachheit halber" nicht wiederum so etwas wie einen Verkehr zwischen Substanzen vorstellen. Auf keinen Fall findet das Schicken zwischen der Entität Sein und der Entität Dasein oder sogar Mensch statt. Vielmehr gilt es nach wie vor zu beachten, daß hier immer "nur" von einem Wesensverhalt gesprochen wird, der nicht subjektivistisch ausgelegt werden darf. Eigentliche Geschichte ist keine Produktionsgeschichte; das Seinsgeschick wird nicht "gemacht", weder von einem transzendentalen Seienden noch durch das "Spiel geschichtlicher Kräfte", weder von einem unbestimmten Es[205] noch vom arbeitenden Menschen.



Übrigens widersprechen Sätze wie "Der Mensch macht seine Geschichte selbst" oder "Wir haben eine Wahl möglicher Zukünfte" keineswegs Heideggers Bestimmung der Geschichte bzw. der Zukunft. Denn in diesen Aussagen wird mit den Worten "Geschichte" bzw. "Zukunft" auf die menschlichen Verhältnisse, auf das gesellschaftliche "Sein" oder dergleichen Innerzeitiges hingewiesen. Heideggers Bestimmungen werden dabei also nicht berührt. Umgekehrt sind diese Aussagen in Heideggers Denken jedoch möglicherweise schon gut aufgehoben. Denn es könnte ja sein, daß ein Geschick derart auf uns zukommt, uns derart angeht und belangt, daß wir in zunehmendem Maße herausgefordert, wenn nicht sogar gezwungen sind, unsere "Geschichte" bzw. unsere "Zukunft", also unsere innerzeitigen "Verhältnisse" selbst zu produzieren bzw. zu regeln.

Das Seinsgeschick kann auch nicht auf Individualschicksale zurückgeführt bzw. aus ihnen hergeleitet werden. Was Heidegger in Sein und Zeit von dem Geschick eines Volkes sagt, gilt auch vom Seinsgeschick, von dem dort allerdings noch nicht die Rede ist: "Das Geschick setzt sich nicht aus einzelnen Schicksalen zusammen, sowenig als das Miteinandersein als ein Zusammenvorkommen mehrerer Subjekte begriffen werden kann."[206] Wenn zum Beispiel Marjorie Grene in dem bereits einmal erwähnten Enzyklopädie-Artikel zu dem Schluß kommt, Heidegger habe die Kluft zwischen dem Schicksal des einzelnen und dem allgemeinen Geschick weder in Sein und Zeit noch in seinen späteren Schriften überbrücken können, so liegt dies daran, daß sie den existenzialen Charakter der "Daseinsanalyse" verkennt, mithin auch das Mitsein als Existenzial völlig außer acht läßt, folglich das Dasein als Individuum bzw. Person und schließlich auch das daseinsmäßige



Schicksal und die Geschichtlichkeit des Daseins subjektivistisch auslegt. Im Rahmen dieser Auslegung erklärt sie dann nicht nur: "Destiny is a pattern achieved only by the rare individual who in dread and silence . . .", sondern auch: Heideggers "Geschichtlichkeit remains that of the individual person".[207] Im Gegensatz zu dieser irreführenden, weil subjektivistischen Interpretation muß sowohl die daseinsmäßige Geschichtlichkeit als auch das Schicksal und das Geschick, von denen in Sein und Zeit die Rede ist, aus dem Zusammenhang der eigentlichen Zeitlichkeit, und das heißt von dem Entzug des Seins im Sein her verstanden werden.

In Hinsicht auf den Entzug des Seins im Sein bestimmt Heidegger auch den epochalen Charakter der Geschichte. Im Gegensatz zum gewöhnlichen Sprachgebrauch versteht er unter einer Epoche nicht "einen Zeitabschnitt im Geschehen, sondern den Grundzug des Schickens, das jeweilige An-sich-halten"[208] des Seins:

> Wir können dieses lichtende Ansichhalten mit der Wahrheit seines Wesens die ἐποχή des Seins nennen. Dieses dem Sprachgebrauch der Stoa entnommene Wort nennt hier jedoch nicht wie bei Husserl das Methodische des Aussetzens der thetischen Bewußtseinsakte in der Vergegenständlichung. Die Epoche des Seins gehört ihm selbst.[209]

> Im Ausbleiben verspricht es [das Sein] sich selbst in seiner Unverborgenheit. . . . Als das Versprechen seiner Wahrheit hält das Sein mit seinem eigenen Wesen an sich . . . . Das Ansichhalten aus der jeweiligen Ferne des Entzugs . . . bestimmt als die ἐποχή des Seins selbst je eine Epoche der Geschichte des Seins.[210]

Eine jede epochale Konstellation des Seins ist also durch einen Entzug des Seins geprägt. Das Sein selbst hält auf epochal verschiedene Weise an sich. Mit der jeweiligen Weise seines ansichhaltenden



Sichgewährens ist ein jeweiliges epochales Geschick eröffnet. Mit jedem epochalen Geschick bricht eine Welt, das heißt das ganze vielfältige Gefüge eines In-der-Welt-seins auf.

Das Sein gewährt und entzieht sich also immer auf die eine oder die andere "konkrete" Weise. "Es gibt Sein nur je und je in dieser und jener geschicklichen Prägung . . . ."[211] Sein zeigt sich nur in dieser oder in jener epochalen Konstellation des Seins. Und da sich das Sein "steil aus seinem eigenen Wesen der Verborgenheit" in seine Epoche ereignet,[212] ist jede Epoche des Seins eine jäh aufspringende,[213] eine ur-sprüngliche, und der Unterschied der Epochen ein grundsätzlicher. Diese grundsätzliche Andersartigkeit der verschiedenen ursprünglichen Epochen des Seins müssen wir anerkennen, insofern sie uns in unserer Epoche überhaupt völlig einsichtig ist. Denn auch wir nehmen ja keine über- oder transepochale Stellung ein. Dementsprechend hat Heidegger auch wiederholt betont, daß es zum Beispiel _den_ Menschen, _das_ Seiende, _das_ Denken, _die_ Wissenschaft, _die_ Sprache nicht gibt.

4. _Die durchgängige Andersartigkeit einer jeden Epoche_

Schon im Jahre 1916 hat Heidegger darauf hingewiesen, daß der herkömmliche Zeitbegriff, von dem in der Naturwissenschaft ausgegangen wird, für die Bestimmung der geschichtlichen Zeiten völlig unzulänglich ist, daß sich die Eigenart eines Zeitalters nicht aus seiner Stelle oder aus seiner Dauer bzw. Länge in der "linearen" Zeit erklärt. Damals schrieb er: "_Die Zeiten der Geschichte unterscheiden sich qualitativ_. Die 'leitenden Tendenzen' (Ranke) eines _Zeitalters_ sind richtunggebend für dessen Abgrenzung gegen ein anderes."[214]



Die Feststellung, daß der gewöhnliche Zeitbegriff zur Bestimmung der Eigenart der geschichtlichen Zeiten nicht ausreicht, mag uns selbstverständlich erscheinen. Eben deshalb mögen wir uns fragen, weshalb Heidegger dieses Offensichtliche überhaupt noch eigens hervorhebt. Was hat er denn anderes erwartet? Wer hat denn jemals versucht, die Eigenart eines Zeitalters aus der Zeit herzuleiten? Die Eigenart der Zeiten führen wir doch ohnehin nie auf die Zeit, sondern gewöhnlich auf etwas Vorhandenes zurück, das höchstens insofern etwas Zeitliches genannt werden könnte, als es, wie alles in der Welt Seiende, natürlich auch in der Zeit vorkommt. Sollte man die offensichtliche Tatsache, daß der uns geläufige Zeitbegriff das Eigentliche der geschichtlichen Epochen nicht erfassen kann, also überhaupt als Unzulänglichkeit eben dieses Begriffes darstellen?

Es wurde jedoch wiederholt betont, daß eine epochale Konstellation des Seins nichts innerzeitig Vorhandenes, daß Sein aus Seiendem nicht ableitbar ist. Eigenart und Verschiedenartigkeit der Zeitalter lassen sich also auch nicht auf Innerzeitiges zurückführen. Nicht nur der herkömmliche Zeitbegriff, sondern auch das durch diesen Begriff in innerzeitiger Hinsicht bestimmte Vorhandene scheiden zur Bestimmung der Zeiten also aus. Was sollen wir uns unter den "leitenden Tendenzen" eines Zeitalters dann aber vorstellen? Worin beruht dann die Eigenart einer geschichtlichen Zeit? Ließe sich zur Bestimmung der Zeiten vielleicht irgendwie ein zweiter, ein historischer Zeitbegriff entwickeln?

Anstatt an dem herkömmlichen Zeitbegriff als dem einzig möglichen oder grundlegenden festzuhalten und sodann zu versuchen, die Eigenart der geschichtlichen Zeiten irgendwie auf innerzeitig Vorhandenes



zurückzuführen, anstatt zu versuchen, dem herkömmlichen Zeitbegriff wegen seiner offensichtlichen Unzulänglichkeit in geschichtlicher Hinsicht einen historischen Zeitbegriff ergänzend zur Seite zu stellen, hat sich Heidegger seit Sein und Zeit bemüht, ursprünglichere Zeitbestimmungen auszuarbeiten. Seine andersartigen und in gewissem Sinne umfangreicheren Zeitbestimmungen sind jedoch nicht Teile einer bloß theoretisch-abstrakten Konstruktion, aus der sich zum Beispiel für die alltäglichen Belange wiederum der herkömmliche, und für die Erfordernisse der Geschichtswissenschaft ein historischer Zeitbegriff herausrechnen ließe.

Völlig andersartig sind Heideggers Zeitbestimmungen vielmehr deshalb, weil sie auf phänomenologische Weise allein dem Wesen des Seins entsprechen. Alle seine zeitlichen Bestimmungen, sowohl die der eigentlichen Zeitlichkeit und Endlichkeit als auch die der Geschichte und der Epoche, sind, wie gezeigt wurde, in Hinsicht auf den Entzug des Seins im Wesen des Seins gewonnen. Dieser Entzug manifestiert sich in der daseinsmäßigen Zeitlichkeit; die drei gleich zeitigen Momente der eigentlichen Zeitlichkeit nennen nichts anderes als die Strukturmomente, als die "Zeitigungstruktur" dieses Entzugs selbst. Nur dem Sach-verhalt dieses Entzugs wird entsprochen, wenn es heißt, eigentliche Gegenwart sei der uns an-gehende, das heißt der auf uns zukommende, der zu-künftige Anspruch des schon Währenden, des Gewesen(d)en.

Nun hält das Sein jedoch auf verschiedene Weise an sich; eine jede epochale Konstellation des Seins, so hieß es zuletzt, ist durch einen Entzug des Seins geprägt. Jeder Weise des Entzugs entspricht mithin auch eine "Zeitigungsweise"; ein jedes Ansichhalten des Seins



"zeitigt" einen uns angehenden, zukünftigen Anspruch. Dieser "zeitliche" Anspruch im Wesen einer jeden Seinsepoche bestimmt laut Heidegger deren Eigenart.

Die durchgängige Andersartigkeit einer jeden Zeit ergibt sich somit aus dem Anspruch bzw. aus dem Geheiß im Wesen des epochal ansichhaltenden Seins. Die "leitenden Tendenzen" eines jeden Zeitalters müssen von diesem "zeitlichen" Anspruch, und das heißt von dem je-epochalen Entzug des Seins im Sein her verstanden werden. Ein jedes Moment einer jeden Epoche wird durch diesen Anspruch in seiner Eigenart bestimmt.

So ist der Mensch einer jeden Epoche dem jeweiligen geschichtlich-geschicklichen Anspruch des ansichhaltenden, schon währenden Seins ausgesetzt. Von diesem Anspruch ist der Mensch beansprucht, herausgefordert, gebraucht. Der Mensch existiert immer nur als der auf die eine oder andere Weise Beanspruchte:

> Wir sind . . . außerhalb des Anspruches des Seins niemals diejenigen, die wir sind.[215]
>
> Nötig ist nur, unvoreingenommen Jenes zu vernehmen, was den Menschen immer schon in Anspruch genommen hat und dies so entschieden, daß er nur als der so Angesprochene jeweils Mensch sein kann.
>
> So etwas wie einen Menschen, der einzig von sich aus nur Mensch ist, gibt es nicht.[216]

Erst diese Beanspruchung räumt den Menschen in die Möglichkeiten und in die Grenzen eines jeweiligen Menschentums ein. Erst in dem jeweiligen Anspruch ist dem Menschen eröffnet, "was er selbst von sich aus weder erfinden noch gar machen kann",[217] so auch die je-epochale Prägung des Seienden, das zum Beispiel als Geschöpf, oder als Gegenstand, oder als Material anwest und den Menschen angeht.



Mit dem jeweiligen "zeitlichen" Anspruch eines epochalen Geschickes ist auch schon eine jeweilige Art des Wahrnehmens und des Verstehens, des Denkens und der Wissen-schaft entworfen. Das menschliche Denken ist immer schon von dem Anspruch des epochal Schon-Währenden in Anspruch genommen und dadurch bestimmt. "'Das' Denken gibt es . . . nirgends. Wenn wir das Denken als ein allgemein menschliches Vermögen vorstellen, dann wird es zu einem phantastischen Gebilde."[218]

Auch unsere Wissenschaft ist also nicht die Wissenschaft, und zwar nicht deshalb nicht, weil sie noch nicht abgeschlossen ist und noch fortschreitet. Innerhalb einer anderen Epoche könnte das Seiende den Menschen auf eine ganz andere Weise angehen, so daß die in unserem Sinne wissenschaftliche Fragestellung und die entsprechende Inangriffnahme und Bearbeitung der Dinge weder gefordert noch angebracht wäre. Mithin weist Heidegger die Ansicht zurück, "die neuzeitliche Wissenschaft sei exakter als die des Altertums" oder "die neuzeitliche Erfassung des Seienden sei richtiger als die griechische".[219] Mit der Eröffnung eines anderen Geschickes könnte auch die geschichtliche "Kraft" unserer Wissenschaft, wie zuvor die des Glaubens, ausbleiben.

Dem jeweiligen Anspruch des Gewesenen entspricht eine jeweilige Sprache:

> Es gibt keine natürliche Sprache nach der Art, daß sie die Sprache einer geschicklos, an sich vorhandenen Menschennatur wäre. Jede Sprache ist geschichtlich, auch dort, wo der Mensch die Historie im neuzeitlich-europäischen Sinne nicht kennt. Auch die Sprache als Information ist nicht die Sprache an sich, sondern geschichtlich nach dem Sinn und den Grenzen des jetzigen Zeitalters, das nichts Neues beginnt, sondern nur das Alte, schon Vorgezeichnete der Neuzeit in sein Äußerstes vollendet.[220]



Auch der Wandel der Bedeutungen der Worte wird von Heidegger folglich nicht subjektivistisch, also dahingehend gedeutet, daß wir mit einem Wort von Zeit zu Zeit Verschiedenes meinen. Dieser Wandel ergibt sich vielmehr aus der Andersartigkeit des je-epochalen Anspruches. Je nach dem Seinsgeschick bedeutet auch "Sein" jeweils anderes. "Was 'Sein' heißt, können nicht wir, von uns aus, beliebig ausmachen und durch Machtsprüche festsetzen."[221]

Der Unterschied der epochalen Konstellationen des Seins ist also ein grundsätzlicher. Es gibt kein Moment, das wie eine Konstante, kein Gefüge von Momenten, das wie eine Ebene oder sogar wie eine Basis von Epoche zu Epoche in seinem Wesen unverändert bliebe. Mit der jeweiligen Weise des Entzugs, mit der jeweiligen "Zeitigungsweise", mit dem jeweiligen Anspruch des ansichhaltenden Seins ändert sich der Sinn des epochalen mannigfaltigen Seinsganzen. Deshalb weist Heidegger auch jede vergleichende Bewertung der verschiedenen Epochen zurück. "Jedes geschichtliche Zeitalter ist nicht nur verschieden groß gegenüber anderen; es hat auch jeweils seinen eigenen Begriff von Größe."[222]

5. Die begrenzte Gültigkeit der existenzialen Analyse von "Sein und Zeit"

Widerspricht diese Betonung der grundsätzlichen Andersartigkeit einer jeden Epoche des Seins nun aber nicht der fundamentalontologischen Absicht von *Sein und Zeit*? Sollten die dort genannten Existenzialien sich nicht in *jeder* Seinsweise durchhalten?

Die in *Sein und Zeit* an der "konkreten" Seinsweise unserer Alltäglichkeit herausgearbeiteten existenzialen Strukturen gelten insofern auch von jeder anderen epochalen Seinsweise, als sich diese



von jener strukturell nicht unterscheidet.[223] Die Existenzialien zeigen spezifische Dimensionen oder Momente einer Seinsweise, sie zeigen bestimmte "Seinsregionen" formal an. Sie sagen jedoch nichts darüber aus, wie diese "Seinsregionen" je-epochal "erfüllt" sind oder "erfüllt" sein könnten. Mit anderen Worten: Alle Geschicke sind in derselben existenzialen Struktur eröffnet. Von dieser Struktur her läßt sich jedoch nicht der jeweilige epochale Anspruch des ansichhaltenden Seins und somit das Eigentümliche eines jeweiligen Seinsgeschickes einsehen oder ableiten.

Ist also zum Beispiel von dem Mitsein als einem Existenzial die Rede, so ist damit noch nichts darüber ausgesagt, wie diese "Seinsregion" je-epochal "gezeitigt" ist, ob zum Beispiel als Gemeinde oder als Gesellschaft. Ist von der Zeitigungsstruktur der Zeitlichkeit die Rede, so ist damit noch nichts von der jeweils epochalen Zeitigungsweise, von dem jeweiligen Anspruch des Seins gesagt. Ein meines Erachtens aufschlußreicher Hinweis auf die beabsichtigte "universale", weil formale Gültigkeit der Existenzialien ist in einer Rezension enthalten, die Heidegger kurz nach Erscheinen von Sein und Zeit veröffentlichte. Dort heißt es mit Bezug auf die geschichtliche Form des mythischen Daseins:

> In der Mana-Vorstellung bekundet sich nichts anderes als das zu jedem Dasein überhaupt gehörige Seinsverständnis, das sich je nach der Grundart des Seins des Daseins--also hier des mythischen--in spezifischer Weise abwandelt und im Vorhinein Denken und Anschauen erhellt.[224]

Insofern es in der Daseinsanalyse von Sein und Zeit also zunächst um die teilweise Freilegung der "universalen" existenzialen Struktur



geht, wird dort auf die Frage nach dem jeweiligen "zeitlichen" Anspruch des Seins, der jede Seinsepoche durchherrscht und bestimmt, und darüber hinaus auf die dort angekündigte Frage nach dem Sinn des Seins noch nicht eigens eingegangen.[225] Allerdings betont Heidegger, die Frage nach dem Sinn des Seins leite die vorläufigen, vorbereitenden Untersuchungen von Sein und Zeit. Es gilt also, diese Schrift aus dem weitaus umfangreicheren Zusammenhang dieser Seinsfrage zu verstehen. Worauf diese Frage abzielte, darüber gibt meines Erachtens wiederum die soeben genannte Rezension einen aufschlußreichen Hinweis. Heidegger fragt dort, in Spalte 1011, in welcher Hinsicht der Mythos "ein wesentliches Phänomen innerhalb einer universalen Interpretation des Seins überhaupt und dessen Abwandlungen" sei. Vermutlich ging es Heidegger also um jene "universale Interpretation des Seins", von der her sich die verschiedenen epochalen Seinsweisen nicht nur in ihrer Struktur, sondern auch und vor allem in ihrer Eigenart als Abwandlungen ausweisen lassen. Wie Carnaps "regionale" Bemühungen in Der logische Aufbau der Welt von der antizipierten "Vernunftformel" her besser verständlich werden, so müssen vermutlich Heideggers "regionale" Untersuchungen in Sein und Zeit von dieser beabsichtigten "universalen Interpretation des Seins" her gesehen werden.

6. Die fragliche Kontinuität der Epochen

Mit der Betonung der jähen Ursprünglichkeit und der grundsätzlichen Andersartigkeit einer jeden epochalen Konstellation des Seins scheint nun aber außer der strukturellen eine jede andere mögliche Kontinuität der Epochen in Abrede gestellt zu sein. Das jeweils Eigentümliche



anderer Epochen können wir also nicht verstehen? Warum bemüht sich Heidegger dann aber überhaupt um eine Interpretation früherer Philosophen?

Zunächst dürfen wir nicht außer acht lassen, daß Heidegger, in Übereinstimmung mit seinem Verständnis von Geschichte, auch die Geschichte der Philosophie *seinsgeschichtlich* und nicht subjektivistisch versteht. Es geht ihm weder um die Wiederentdeckung und Wiederbelebung noch um eine Gegenüberstellung und Abschätzung vergangener Ansichten und Standpunkte. Er deutet auch die Geschichte der Philosophie nicht als Produktionsgeschichte, das heißt als die Abfolge der im Laufe der Zeit von Individuen bzw. Kulturen hervorgebrachten und weiterentwickelten Ideen und Theorien. Zum Beispiel sagt er mit Bezug auf Descartes und Leibniz, die "seinsgeschichtlich denkende Nennung dieser Namen" bedeute "nie mehr das, was die noch übliche historische Betrachtung der Philosophie- und Geistesgeschichte daraus machen mußte".[226] Diese uns geläufige historische Auslegung der Philosophiegeschichte ist laut Heidegger "eine ausdrückliche Stillegung der Geschichte".[227]

Heidegger sucht die Kontinuität in der Geschichte der Philosophie also auch nicht von den Einfluß- und Abhängigkeitsverhältnissen zwischen den Philosophen her zu verstehen: "Nach Abhängigkeiten und Einflüssen zwischen den Denkern zu fahnden, ist ein Mißverständnis des Denkens. Jeder Denker ist abhängig, nämlich vom Zuspruch des Seins."[228] Wenn Descartes das körperliche Seiende als *res extensa* denkt, so ist das nicht *seine* Erfindung oder *seine* Idee, sondern sein Entsprechen, das einem zu-künftigen Geschick entspricht, welches auch uns angeht. *Die Welt als Wille und Vorstellung* kann als ein Werk eines vergangenen



Philosophen Gegenstand unseres philosophiehistorischen Interesses sein. Diese Schrift könnte jedoch auch schon jenem entsprechen, das auch und gerade heute auf uns zukommt. Denn die Welt ist und wird heute in zunehmendem Maße das Produkt des subjektiven Wollens und Vorstellens. Auch Heideggers "Interpretation" der Griechen verfolgt nicht die Absicht, "das historische Bild vom Griechentum als einem vergangenen Menschentum in mancher Hinsicht angemessener zu gestalten": "Wir suchen das Griechische weder um der Griechen willen, noch wegen einer Verbesserung der Wissenschaft; . . . sondern einzig im Hinblick auf . . . jenes Selbe, das die Griechen und uns in verschiedener Weise geschicklich angeht."[229] Daß sich zum Beispiel "seit Platon das Wirkliche im Lichte von Ideen zeigt, hat nicht Platon gemacht. Der Denker hat nur dem entsprochen, was sich ihm zusprach."[230] Und nur insofern er dem entsprach, was auch uns noch in unserem Wesen angeht, kann uns sein Denken in einem wesentlichen, nicht nur in einem historischen Sinne angehen.

In der Geschichte der Philosophie, wenn seinsgeschichtlich verstanden, bekundet sich also nicht Vergangenes, sondern jenes Selbe, das auch uns im Währen des Seins angeht. Obwohl der jeweils epochale Anspruch ein anderer ist, kommt er doch von einem Selben her auf das jeweilige Menschentum zu. Die Geschichte ist für Heidegger "nicht die Abfolge von Zeitaltern, sondern eine einzige Nähe des Selben, das in unberechenbaren Weisen des Geschickes und aus wechselnder Unmittelbarkeit das Denken angeht".[231]

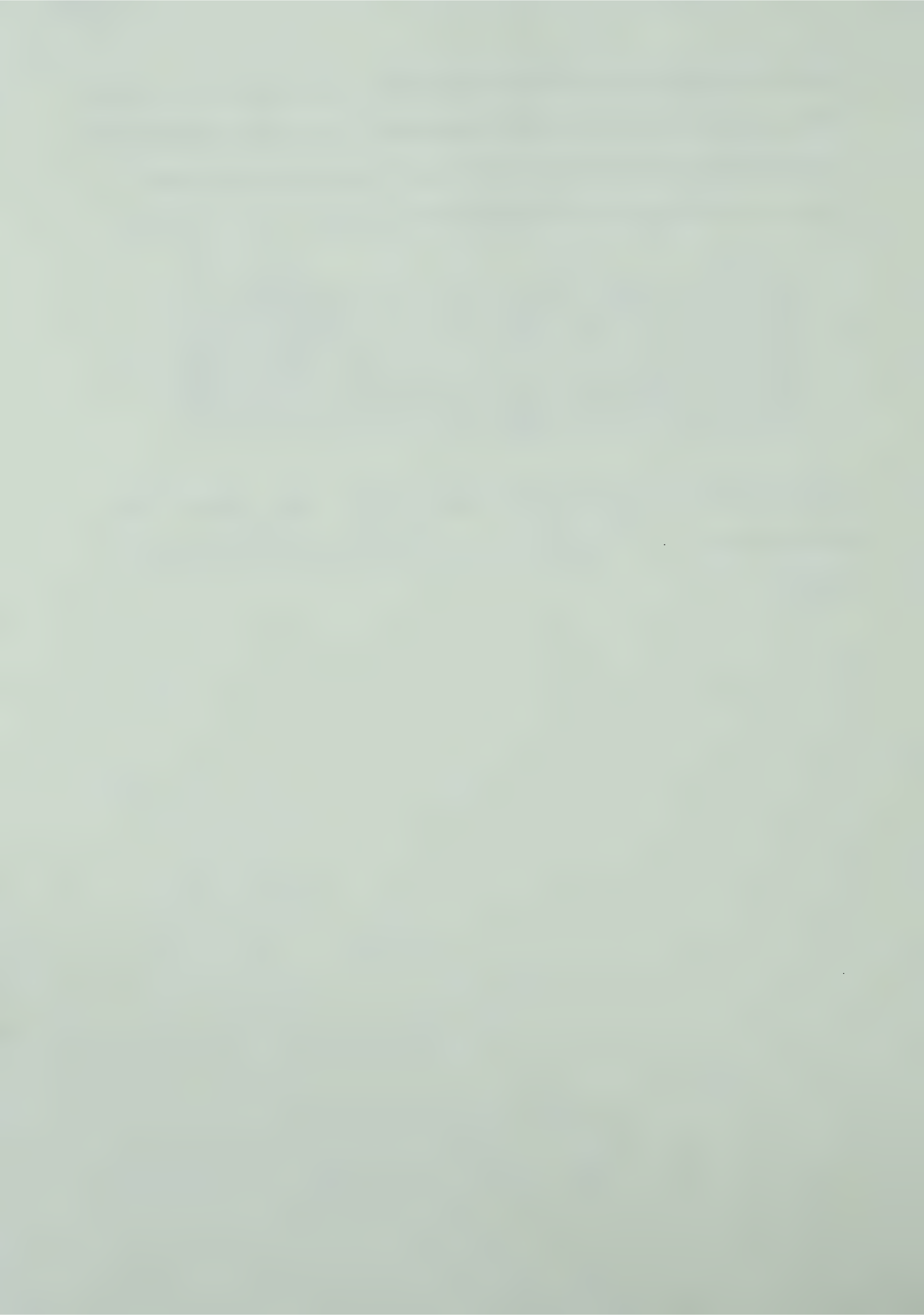
Dementsprechend kann auch die Kontinuität der Geschichte nicht in einem Vorgang gesucht werden, der sich in der "linearen" Zeit durch die



verschiedenen Zeitalter gleichsam horizontal hindurchzieht. Von einer Kontinuität der Epochen wird, wenn überhaupt, nur mit Bezug auf dieses Selbe gesprochen werden können, das in jeder ursprünglichen Epoche jeweils neu als das Frühe und Anfängliche anwest:

> Die Epochen lassen sich nie auseinander ableiten und gar auf die Bahn eines durchlaufenden Prozesses schlagen. Gleichwohl gibt es eine Überlieferung von Epoche zu Epoche. Aber sie verläuft nicht zwischen den Epochen wie ein Band, das sie verknüpft, sondern die Überlieferung kommt jedesmal aus dem Verborgenen des Geschickes, so wie aus einem Quell verschiedene Rinnsale entspringen, die einen Strom nähren, der überall ist und nirgends.[232]

Dem Eigentümlichen anderer Epochen können wir uns also vermutlich nur insofern nähern, als es auch uns aus unserem Geschick noch bzw. schon anspricht.



III. DIE TECHNIK ALS EINE EPOCHALE KONSTELLATION DES SEINS

A. Die Eigenart von Heideggers Frage nach der Technik

Wenn es die mannigfaltige Konstellation des Seins immer nur in einer jeweils epochalen geschickhaften Prägung gibt, so müssen sich uns Fragen aufdrängen wie: Welcher Epoche des Seins gehören wir? In welcher Weise gewährt und entzieht, entbirgt und verbirgt sich das Sein in unserer Epoche? Welches ist unser Geschick? Wissen wir um ein Geschick? Geht ein Geschick uns an? Oder sind wir derart ungeschichtlich, daß wir glauben, wir könnten uns aus einer Reihe möglicher Seinsweisen die angenehmste auswählen? Von welchem epochalen Anspruch des Seins sind wir belangt? Oder sind wir die aus einer jeden wesenhaften Beanspruchung Entlassenen? Sind wir derart aufgeklärt und unbelangt, daß wir uns nur noch in den verschiedensten Vorstellungen und Theorien von allem Möglichen aufhalten? Ist vielleicht sogar noch dieses scheinbare Ungeschichtlich- und Unbelangtsein ein Geschick des Seins, für dessen Wesen wir blind sind?

Unsere epochale Konstellation des Seins, unser Seinsgeschick ist laut Heidegger die Technik. In unserer Epoche des Seins gewährt und entzieht sich das Sein im Wesen der Technik. Das "Sein selber . . . west als das Wesen der Technik".[1] Die Frage nach dem Sein ist deshalb, aus unserer Epoche heraus und auf deren Wesen hin gefragt, die Frage nach dem Wesen der Technik.

Die Eigenart von Heideggers Frage nach der Technik beruht also darin, daß sie nach dem Wesen, das heißt nach dem Währen der Technik als



einer, nämlich unserer epochalen mannigmomentigen Konstellation des Seins fragt. Dadurch unterscheidet sie sich grundsätzlich von der in unserer Zeit vorherrschenden Auffassung von der Technik. Denn gewöhnlich verstehen wir die Technik vom Menschen her. Wir legen sie subjektivistisch aus. Der Mensch gilt als das Zugrundeliegende, als das Subjekt der Technik. Wir deuten sie als ein Mittel, als ein Instrument des Menschen. Wir halten sie für ein Projekt der Menschengattung insgesamt.[2] Wir führen sie auf ein Vermögen des Menschen zurück. Wir suchen die Ursache der Technik in der Natur des Menschen. Die ersten Anfänge der Technik vermuten wir in unserer weit zurückliegenden Vergangenheit. Zuweilen spricht man "schon" den tierischen Organismen gewisse technische Fähigkeiten zu.

Der in unserer Zeit vorherrschenden subjektivistischen Denkweise gemäß wird die Technik aus dem Zusammenhang des Produktionsvermögens, der Produktionsmittel und der Produkte des Menschen her vorgestellt. Ist von unserer Technik die Rede, so denken wir dementsprechend an die vorhandenen Erzeugnisse der industriellen Fertigung, an die Maschinen und Anlagen, an die Forschungsarbeiten und Erfindungen, an die Organisation und Planung, an die Programmierung, Steuerung und Automatisierung der Produktionsprozesse, an die Objektivation und Simulation natürlicher Vorgänge, an die für einen einzelnen praktisch unübersehbare Vielfalt der Technologien auf den verschiedensten Gebieten. Wir denken daran, wie es dem Menschen im Laufe der Zeit immer besser gelungen ist, die Natur zu überlisten, zu beherrschen und sich nutzbar zu machen. Mit der systematischen Entwicklung der Technik durch den Menschen hat sich seine Produktivität vervielfältigt.



Mit Hilfe der Technik kann der Mensch nun immer mehr Güter erzeugen und so in zunehmendem Maße nicht nur seine primären, sondern auch seine höherstehenden Bedürfnisse befriedigen und seine kreativen Ideen verwirklichen. Die Technik entlastet den Menschen von einer immer größeren Anzahl seiner herkömmlichen Arbeiten. Die Technik arbeitet nun für den Menschen.

Allerdings arbeitet die Technik zuweilen auch gegen den Menschen. Mitunter schadet sie seinen wahren Interessen. Kurzfristige Vorteile bringen langfristige Nachteile mit sich. Unkoordinierte Einzelprogramme führen zu überraschenden Widersprüchen. Ungewollte Nebeneffekte stellen die technischen Mittel zur Erzielung der gewollten Haupteffekte wieder in Frage. Immer wieder "bricht neues technisches Können unvorbereitet in bestehende Formen der Lebenspraxis ein".[3] Häufig schafft gerade die Technik neue Abhängigkeiten. Technische Errungenschaften entwickeln ihre eigenen Zwänge; sie verselbständigen sich gleichsam wieder. Die Technik bringt also, der subjektivistischen Denkweise entsprechend, nicht nur Vorteile, sondern auch neue Gefahren mit sich. Mit Hilfe der Technik können zum Beispiel auch ungerechte oder nicht wünschenswerte Zustände aufrechterhalten oder allererst geschaffen werden. Die Technik gefährdet dann wieder, was sie doch fördern sollte, nämlich die weitere Emanzipation und schließlich die völlige Autonomie des Menschen. An die Stelle der erhofften Selbstbestimmung tritt dann wieder eine Fremdbestimmung. Der Mensch kann auch zum Sklaven seiner Technik werden, anstatt ihr Herr zu bleiben.

Um dieser Gefahr entgegenzuwirken, müssen wir, der geläufigen Denkweise entsprechend, gegenüber der Technik und deren Möglichkeiten



kritisch bleiben. Noch lange nicht alles, was erst durch die moderne Technik machbar wurde, ist auch wünschenswert. Die Technik kann dem Guten wie dem Bösen dienen. Deshalb ist es so wichtig, daß der Mensch seine Technik fest in den Griff bekommt und daß ihm die Kontrolle über sie auch nicht wieder entgleitet. Er muß die Auswirkungen neuer Technologien nach Möglichkeit in jeder Hinsicht vorhersehen, vorausberechnen und in seine Planung einbeziehen. Er muß versuchen, die Entwicklung und den Einsatz der Technik selbst technisch zu planen. Das kann jedoch nur im Zusammenhang einer umfassenden Forschungs- und Bildungspolitik geschehen. Und diese muß wiederum im Rahmen der gewünschten gesamtgesellschaftlichen Entwicklung konzipiert werden.[4] Ausschlaggebend ist also schließlich die gewollte Idee der zu produzierenden Welt überhaupt. Um die Beherrschung der Technik durch den Menschen abzusichern, scheint es also notwendig zu sein, daß der Mensch immer neue Fronten seines technischen Angriffes eröffnet, daß er immer weitere Gebiete seiner technischen Handhabung erschließt und seiner technischen Kontrolle bzw. Verwaltung unterwirft.

Vor allem aber muß der Mensch den guten Willen aufbringen, die an sich wertneutrale Technik in den Dienst humaner Werte zu stellen. Deshalb müssen auch seine moralischen Kräfte, deren Entwicklung angeblich hinter dem technischen Fortschritt zurückgeblieben ist, mobilisiert werden. Nur wenn der Mensch mit der richtigen moralischen Einstellung und Motivation die Technik meistert und <u>so</u> ihr Subjekt bleibt, wird er seinem Endziel, der bestmöglichen Welt als dem Gesamtprodukt seiner Arbeit, näher kommen.

Im Gegensatz zu dieser geläufigen subjektivistischen Deutung der Technik und der dazugehörigen Hochmoral fragt Heidegger phänomenologisch



nach dem Wesen der Technik als einer Epoche des Seins. Von dem her, was im allgemeinen von der epochalen Konstellation des Seins gesagt wurde, können wir nun gleichsam deduzieren, wie sich Heideggers Frage nach der Technik von unserer gewöhnlichen Vorstellung der Technik genauer unterscheiden muß:

Eine epochale Konstellation des Seins ist nicht etwas Vorhandenes in der Welt. Heideggers Frage nach dem Wesen der Technik als einer Seinsepoche wird folglich nicht an den innerweltlich vorhandenen Maschinen und Anlagen oder an den Verfahren und Geräten unserer technischen Produktion orientiert sein. Eine derartige instrumentale Bestimmung der Technik könnte uns dem Wesen der Technik nicht näher bringen.[5] Allerdings gibt es das In-der-Welt-sein und das innerweltlich Seiende immer nur in einer geschichtlich-epochalen Prägung. Erst von dem Wesen der jeweiligen Seinsepoche her kann deren innerweltlich Seiendes verständlich werden. Eine trans- oder überepochale, eine außergeschichtliche, eine in diesem Sinne "objektive" Form des Seienden ist nicht vorstellbar.

Auch die innerweltlich vorhandenen Produktionsmittel unserer Zeit dürfen also nicht unter irgendwelchen bloß herkömmlichen Vorstellungen, und seien diese noch so geläufig und scheinbar selbstverständlich, subsumiert werden, sondern werden erst von dem Wesen unserer Seinsepoche, der Technik, her in ihrer Eigenart hinreichender verstanden werden können. Mit anderen Worten, das Wesen der Technik ist nicht von einer einfach übernommenen und selbst unausgewiesenen ontisch-kategorialen Deutung der innerweltlich vorhandenen technischen Instrumente bzw. Mittel unserer Produktion her bestimmbar; das Sein ist von derartig gedeutetem



Seienden nicht herleitbar. Vielmehr wird auch die Deutung unserer Produktionsmittel, sowie die unserer Produkte, dem Wesen der Technik entsprechen müssen. Was Heidegger auf Seite 54 von Was heißt Denken? von den Maschinen sagt, gilt im Prinzip von allen unseren Produktionsmitteln:

> Die moderne Technik beruht nicht darauf und nicht darin, daß Elektromotoren und Turbinen und ähnliche Maschinen in Betrieb gesetzt sind, sondern dergleichen kann nur erstellt werden, insofern das Wesen der modernen Technik schon in die Herrschaft gelangt ist. Unser Zeitalter ist nicht ein technisches, weil es das Maschinenzeitalter ist, vielmehr ist es ein Maschinenzeitalter, weil es das technische ist. Solange jedoch das Wesen der Technik uns nicht angeht und zwar als ein gedachtes, solange werden wir es nicht wissen können, was die Maschine ist.

Heidegger verwirft die technischen Mittel also keineswegs, sondern versucht, sie vom Wesen der Technik her hinreichender zu verstehen.

Eine epochale Konstellation des Seins kommt nicht in der Zeit vor. Heidegger wird sich eine Einsicht in das Wesen der Technik also nicht davon erhoffen, daß er ihre historische Entwicklung im Laufe der Zeit verfolgt. Er wird den Ursprung und die Herkunft der Technik nicht in der Vergangenheit suchen. Er wird die Technik nicht von ihrem jetzigen oder von einem antizipierten zukünftigen Stand her auslegen. Er wird dem Wesen der Technik zum Beispiel nicht dadurch näher zu kommen trachten, daß er die Tendenzen ihrer gegenwärtigen Entwicklung zu zukünftigen Zeitpunkten hin extrapoliert. Von der herkömmlichen ontisch-kategorialen Deutung der Zeit und des Innerzeitigen her ist das Wesen der Technik nicht bestimmbar; weder die Historie noch die Zukunftsforschung können zum Wesen der Technik führen. Allerdings gehören die Momente der Zeit und das Innerzeitige immer einer jeweiligen Epoche des Seins.



Auch die vorherrschende Auffassung des Zeitlichen unserer Epoche wird folglich von dem Wesen der Technik her verstanden werden müssen. Sowohl die Historie als auch die Futurologie unserer Zeit ergeben sich aus dem Wesen der Technik.

Eine epochale Konstellation des Seins ist nichts Menschliches, jedenfalls nicht in dem Sinne, daß sie als das Hervorgebrachte eines ihr zugrundeliegenden menschlichen Subjekts ausgewiesen werden könnte. Heidegger wird also die Seinsepoche der Technick nicht menschlich-subjektivistisch deuten: "Das Wesen der Technik ist nichts Menschliches."[6] Er wird die Ursache der Technik nicht in der Natur einer vorhandenen Menschensubstanz suchen. Er wird das Wesen der Technik nicht von den Erfindungen oder den Fertigkeiten, von den Leistungen oder den Errungenschaften des oder der Menschen, noch überhaupt als irgendeine menschliche Machenschaft von menschlichem Tun her auslegen. Er wird die Technik nicht zu einem Mittel für die Hebung des Lebensstandards verniedlichen. Eine jede derartige anthropologische Bestimmung der Technik wird von ihm ausdrücklich zurückgewiesen: Die Technik ist "weder nur ein menschliches Tun, noch gar ein bloßes Mittel innerhalb solchen Tuns. Die nur instrumentale, die nur anthropologische Bestimmung der Technik wird im Prinzip hinfällig . . . ."[7] Jede Analyse, in der das "Ganze der technischen Welt zum voraus vom Menschen her als dessen Gemächte gedeutet wird", denkt laut Heidegger zu kurz:

> Das Technische, im weitesten Sinne und nach seinen vielfältigen Erscheinungen vorgestellt, gilt als der Plan, den der Mensch entwirft, welcher Plan den Menschen schließlich in die Entscheidung drängt, ob er zum Knecht seines Planens werden oder dessen Herr bleiben will.



> Durch diese Vorstellung vom Ganzen der technischen Welt schraubt man alles auf den Menschen zurück und gelangt, wenn es hoch kommt, zur Forderung einer Ethik der technischen Welt. In dieser Vorstellung befangen, bestärkt man sich selber in der Meinung, die Technik sei nur eine Sache des Menschen. Man überhört den Anspruch des Seins, der im Wesen der Technik spricht.[8]

Das Wesen der Technik ist nichts Menschliches im geläufigen subjektivistischen Sinne. Allerdings wird eine jede epochale Konstellation des Seins auch insofern menschlich genannt werden können, als der Mensch als ein Moment dieser Konstellation aufgefaßt werden darf. Denn auch das Menschliche gibt es ja immer nur in einer jeweils geschichtlich-epochalen Prägung. Nur von dem Wesen der jeweiligen Seinsepoche her kann der Mensch dieser Epoche in seiner Eigenart verständlich werden. Die Deutung des Menschen des technischen Zeitalters, auch die Deutung seiner Produktivkraft, seines Tuns und seiner technischen Leistungen, wird folglich dem Wesen der Technik entsprechen müssen.

Gleiches gilt für das Verhältnis von Gesellschaft und Technik. Heidegger wird nicht versuchen, das Entstehen und die Entwicklung der Technik mit Hilfe der herkömmlichen ontisch-kategorialen Vorstellungsweise der sozialen Verhältnisse zu erklären. Hingegen wird es ihm darauf ankommen, die Gesellschaft unserer Zeit als eine epochale Weise des Wesensmomentes des Mitseins vom Wesen der Technik her hinreichender zu verstehen. Alle Dimensionen einer jeden epochalen Konstellation des Seins können nur vom Wesen dieser Epoche her eigentlich verstanden werden. Alle Momente unserer epochalen Konstellation des Seins, der Technik, müssen nach Möglichkeit so bekundet werden, wie sie sich im Wesen der Technik zeigen.



Die bisherigen Hinweise auf die Eigenart von Heideggers Frage nach der Technik haben zu dieser Unterscheidung geführt: Die vorherrschende, uns zunächst natürlich und selbstverständlich erscheinende Auffassung des Technischen legt dieses vom Menschen, seinen Maschinen, seinen Technologien, seinem Planen, seinem Tun her aus. Sie deutet die Technik im voraus instrumental, anthropologisch, subjektivistisch, nämlich als Mittel des Menschen zur Erreichung bzw. Verfolgung seiner Zwecke. Das Wesen der Technik als epochale Konstellation des Seins ist hingegen nichts innerweltlich Vorhandenes, nichts Innerzeitiges und auch nichts Menschliches. Es ist also, wie Heidegger wiederholt betont hat, nichts Technisches im geläufigen Sinne:

> Das Wesen der Technik ist selber nichts Technisches.[9]
>
> So ist denn auch das Wesen der Technik ganz und gar nichts Technisches. Wir erfahren darum niemals unsere Beziehung zum Wesen der Technik, solange wir nur das Technische vorstellen und betreiben, uns damit abfinden oder ihm ausweichen.[10]
>
> Setzen wir uns endlich davon ab, das Technische nur technisch, d.h. vom Menschen und seinen Maschinen her vorzustellen.[11]
>
> Alles nur Technische gelangt nie in das Wesen der Technik. Es vermag nicht einmal seinen Vorhof zu erkennen.
>
> Darum beschreiben wir, indem wir versuchen, den Einblick in das, was ist, zu sagen, nicht die Situation der Zeit. Die Konstellation des Seins sagt sich uns zu.[12]

B. Zum Verhältnis von Mensch und Technik

Durch Heideggers nicht-subjektivistische Fragestellung nach dem Wesen der Technik als einer epochalen Konstellation des Seins wird



unser herkömmliches Verständnis des Verhältnisses von Mensch und Technik auch in anderer Hinsicht in Frage gestellt. Fraglich wird dadurch zum Beispiel: "Gesetzt nun aber, die Technik sei kein bloßes Mittel, wie steht es dann mit dem Willen, sie zu meistern?"[13]

Den Menschen, so hieß es zuvor, gibt es nicht. Es gibt immer nur das Menschentum einer Epoche des Seins; die Weise des jeweiligen Menschseins ergibt sich aus dem Anspruch des epochal-ansichhaltenden Seins. Ist also die Technik ein epochales Seinsgeschick, so ist der Mensch dieser Epoche nicht zuerst irgendwie "auf natürliche Weise" Mensch und gebraucht als solcher sodann die Technik, sondern er existiert anfänglich als der dem schon währenden Anspruch der Technik Ausgesetzte. Er ist vom Wesen der Technik immer schon angesprochen und beansprucht. Irgendwie entspricht er seinsmäßig immer schon dem Wesen der Technik. Die Technik ist also nicht etwas vom Menschen Gebrauchtes, sondern der Mensch ist der vom Wesen der Technik Gebrauchte. Die Technik gehört nicht dem Menschen, sondern der Mensch gehört seinsmäßig in das Wesensgefüge der Technik. Er ist in diesem Sinne ein Moment der epochalen Konstellation der Technik.

Ist der Mensch ein derartiges Moment der Konstellation der Technik, dann ist das Verhältnis von Mensch und Technik offenbar immer schon seinsmäßig eröffnet. Da es den Menschen an sich in diesem Falle nicht gibt, kann der Mensch "von sich aus" ein Verhältnis zur Technik auch nicht aufnehmen, eingehen oder unterhalten. "Darum kommt die Frage, wie wir in eine Beziehung zum Wesen der Technik gelangen sollen, in dieser Form jederzeit zu spät."[14]



Ist der Mensch als ein derartiges Moment schon im Wesensgefüge der Technik verfügt, so kann offenbar nicht er von sich aus nachträglich darüber verfügen, wie die Konstellation der Technik gelichtet ist und welche Weise des Menschseins ihm dabei zukommt. Ganz abgesehen davon also, ob der Mensch seine technischen Mittel beherrscht oder nicht, niemals verfügt er als ein Wesensmoment der Technik über das Wesen der Technik als einem epochalen Geschick des Seins.

> Wenn das Wesen der Technik . . . das Sein selbst ist, dann läßt sich die Technik niemals durch ein bloß auf sich gestelltes menschliches Tun meistern, weder positiv noch negativ. Die Technik, deren Wesen das Sein selbst ist, läßt sich durch den Menschen niemals überwinden. Das hieße doch, der Mensch sei der Herr des Seins.[15]

Als ein Moment der Konstellation der neuzeitlichen Technik kann der Mensch sich dieser also auch nicht entziehen: "Der Mensch kann dieses Geschick seines neuzeitlichen Wesens nicht von sich aus verlassen oder durch einen Machtspruch abbrechen."[16] Folglich wird Heidegger nicht eine Abkehr von der Technik anstreben. Er wird nicht für eine Rückkehr zur handwerklichen Tätigkeit oder zu einem einfacheren, idyllischen Leben eintreten.[17] Er wird nicht zur Bekämpfung oder zur Verweigerung der Technik durch den Menschen aufrufen. Denn offenbar wäre es im Zusammenhang seines Denkens geradezu absurd, wenn er <u>gegen</u> die Technik, das heißt <u>gegen</u> unser Seinsgeschick sein würde:

> Zunächst ist zu sagen, daß ich <u>nicht gegen</u> die Technik bin. Ich habe nie <u>gegen</u> die Technik gesprochen, auch nicht gegen das sogenannte Dämonische der Technik. Sondern ich versuche: das <u>Wesen</u> der Technik zu verstehen.
>
> Also: vor allem das <u>Mißverständnis</u> ist abzulehnen, als ob ich <u>gegen</u> die Technik sei.[18]



Ist die Technik eine ursprüngliche Konstellation des Seins und ist der Mensch "nur" ein Moment dieser Konstellation, so erweist sich auch alles herkömmliche Bejahen und Verneinen, alles Einschätzen und Beurteilen der Technik von seiten des Menschen als unwesentlich. Kann der Mensch von sich aus nicht über das Wesen der Technik verfügen, weil es den Menschen an sich nie gibt, so kann er es auch von sich aus nicht bewerten. Das Wesen der Technik wird von den Urteilen und Wertungen, den Ansichten und Meinungen einzelner nicht berührt. Menschliche Stellungnahmen zur Technik beeinflussen nicht dessen Wesen. Das Geschick der Technik hört nicht auf und ändert sich nicht, weil es einigen oder auch allen Individuen dieser Seinsepoche angeblich nicht gefällt. "Kein Zeitalter läßt sich durch den Machtspruch der Verneinung beseitigen." Die "eigentlichen Wesenskräfte" unseres Zeitalters "wirken, wie sie wirken, unberührbar von jeder alltäglichen Bewertung".[19]

"Die Wesensgewalt der Technik zeigt sich auch dort, wo man gleichsam auf Nebengeländen noch versucht, mit Hilfe bisheriger Wertsetzungen die Technik zu meistern, bei welchen Bemühungen man sich jedoch bereits der technischen Mittel bedient, die anderes sind als nur äußere Formen."[20] Auch in seinen Anstrengungen, die Technik irgendwie und scheinbar von sich aus zu meistern und zu bewerten, sei es aus einer bejahenden oder aus einer ablehnenden Haltung, sei es unter positiven oder unter negativen Vorzeichen, ist der Mensch, als ein Moment der Technik, also gleichsam immer schon vom früheren Wesen der Technik überholt und überführt. Diese seine Anstrengungen sind selbst wiederum technischer Art. Sie entsprechen auf ihre Weise wiederum schon dem Wesen der Technik. Vom Wesen der Technik her müssen auch sie deshalb bedacht und eigentlicher verstanden werden.



Eine subjektivistisch-instrumentale Auffassung der Technik, so hieß es, führt nicht zum Wesen der Technik. Auch alles Bewerten der Technik von seiten des Menschen bleibt dem Wesen der Technik unangemessen. Allein nach dem Wesen der Technik fragend, entwirft Heidegger folglich keinerlei Konzepte für die "richtige" oder "beste" Anwendung der Technik. "Das Wesen der Technik ist keine nur menschliche Machenschaft, die eine menschliche Überlegenheit und Souveränität bei geeigneter moralischer Verfassung bändigen könnte."[21] Heideggers Schriften zur Technik sind mithin frei von moralischen Appellen. In ihnen wird keine Gebrauchsanweisung zur Technik nachgeliefert. Nirgends enthalten sie einen Versuch, die Technik und deren ungeheure Möglichkeiten christlichen oder humanistischen Wert- oder Zielvorstellungen unterzuordnen. Denn auch der Versuch, die Technik in ein christliches oder in ein humanistisches Produktionsprogramm technisch einzuspannen, entspränge bereits dem selbst ungedacht gebliebenen Wesensbereich der Technik.

Wenn der Mensch von sich aus über das Wesen der Technik nicht verfügen kann, wenn er es nicht überwinden kann, wenn er sich ihm nicht entziehen kann, wenn er es nicht verweigern kann, ist der Mensch dann nicht hilflos und hoffnungslos an die Technik ausgeliefert? Von einer Freiheit des Menschen gegenüber dem Geschick der Technik kann somit keine Rede sein? Selbst dann also, wenn wir schließlich eine hinreichende Antwort auf die Frage nach der Technik finden sollten, könnten wir den Dingen doch nur ihren natürlichen Lauf lassen?

Ist diese quietistische, fatalistische Auffassung nicht so ungefähr das letzte, was wir in unserer Zeit gebrauchen können? Wie soll diese Auffassung uns helfen, mit den dringenden Problemen unserer



Zeit fertig zu werden? Sollen, können wir uns dem Andrang dieser Probleme etwa entziehen? Auf allen Gebieten werden technische Lösungen benötigt. Laufend sind wir zu rationalen Entscheidungen herausgefordert. Welcher verantwortliche Mensch könnte sich diesen Sachzwängen entziehen? Ohne Krisenmanagement, ohne Jahrespläne, ohne Langzeitprogramme, ohne Zukunftsplanung zum Beispiel kommen wir doch gar nicht mehr aus. Für jeden Bereich ist eine Politik erforderlich geworden, zum Beispiel für die zu produzierende Wissenschaft eine Wissenschaftspolitik, für die zu fördernde bzw. zu machende Kultur eine Kulturpolitik, für die Bereitstellung der Energie eine Energiepolitik, für den Freizeitsektor eine Freizeitpolitik. Irgendwie müssen wir zu allem Stellung nehmen. Wir haben ja gar keine andere Wahl; selbst wenn wir den Dingen einfach ihren freien Lauf ließen, käme das einer Entscheidung gleich, für die wir schließlich die volle Verantwortung übernehmen müßten.

Eine Philosophie ohne Aktionsprogramm und dazugehörigen moralischen Richtlinien ist in unserem technischen Zeitalter offenbar eine Zumutung. Allerdings bestätigen diese Einwände gegen Heideggers scheinbar fatalistische Auffassung der Technik auf ihre Art, daß wir uns in einer "fatalen" Situation befinden, daß wir die Vorgänge unserer Zeit keineswegs unter Kontrolle haben, daß unsere Freiheit also bestenfalls stark eingeschränkt ist. Lassen sie vielleicht sogar den Schluß zu, "daß der Mensch unter einer Macht steht, die ihn herausfordert und dergegenüber er nicht mehr frei ist"?[22] Verteidigen diese Einwände etwa nur noch die Freiheit der Reaktion?

Immer geht es uns in unserer Zeit schon um Probleme und zu leistende Lösungen. Gewiß haben auch andere Zeitalter ihre Probleme und Lösungen



gehabt. Doch unser Sinnen und Trachten ist grundsätzlich und von vornherein auf Probleme und Lösungen fixiert. Demgemäß deutet man unser Denken heutzutage zum Beispiel als _problem solving behavior_. Und auch unsere "Sinneswerkzeuge" erfüllen angeblich Funktionen; sie lösen Aufgaben, das heißt Probleme. Alles ist uns problematisch geworden. Alles schreit nach Lösungen. Wir existieren nur noch als Problemlösende. Wie ist es dazu gekommen? Haben wir das von uns aus veranlaßt? Wie haben wir das gemacht? Können wir das auch wieder rückgängig machen? Können wir uns dem entziehen oder verweigern? Oder ist dieser Vorfall unserer Verfügungsgewalt entzogen?

Ist die Technik unser Geschick des Seins, so dürfte diese unsere Fixierung auf Probleme und Lösungen schon im Wesen der Technik beschlossen liegen. Die Frage nach dem Wesen der Technik, die uns zwar nicht helfen kann, mit den einzelnen Problemen unserer Zeit fertig zu werden, könnte dann allerdings auch zu einem Verständnis davon führen, wie es mit diesen andrängenden Problemen und den geforderten Lösungen im wesentlichen bestellt ist. Sie könnte zu einer Klärung beitragen, was auf der Ebene derartiger Probleme und Lösungen überhaupt lösbar ist. Erst wenn dies geklärt ist, werden eigentlich rationale und eigentlich verantwortliche Aktionsprogramme überhaupt möglich sein.

Allerdings ist Heideggers Frage nach dem Wesen der Technik auch nicht so etwas wie eine allgemeine Grundlagenforschung in Hinsicht auf eine anschließende _bessere_ Lösung spezifischer Probleme. Wenn seine Frage jedoch dazu beitrüge, daß wir die Probleme und die technischen Lösungen unserer Zeit in ihrer Begrenzung erführen, so wäre dadurch ja unsere Fixierung auf Probleme und Lösungen, die auch eine derartige



Grundlagenforschung bestimmen würde, selbst schon aus ihrer Verkrampfung gelöst. Die Frage nach der Technik hätte dann also zu einem gewissen Wandel im Verhältnis von Mensch und Technik geführt. Heidegger möchte dazu beitragen, einen derartigen Wandel vorzubereiten: "Wir fragen nach der Technik und möchten dadurch eine freie Beziehung zu ihr vorbereiten. Frei ist die Beziehung, wenn sie unser Dasein dem Wesen der Technik öffnet. Entsprechen wir diesem, dann vermögen wir es, das Technische in seiner Begrenzung zu erfahren."[23]

Zunächst hieß es, der Mensch verfüge nicht über das Wesen der Technik. Damit war die Vermutung nahegelegt, der Mensch sei dem Seinsgeschick der Technik bedingungslos und unfrei ausgeliefert. Diese Vermutung schien bestätigt, als zitiert wurde, der Mensch stehe unter einer Macht, dergegenüber er nicht mehr frei sei. Nun heißt es, der Mensch könne eine freie Beziehung zur Technik vorbereiten. Besteht hier nicht ein Widerspruch? Ist der Mensch in seinem Verhältnis zur Technik nun frei oder determiniert? Oder verfehlt schon diese Alternative unserer herkömmlichen Vorstellungsweise diesen Sachverhalt?

Heideggers Frage nach der Technik ist eine Frage nach dem Wesen der Technik als unserer epochalen mannigfaltigen Konstellation des Seins. Heidegger fragt nach der Technik also nicht wie nach einem vorhandenen Gegenstand. Er theoretisiert und urteilt nicht von einem Standpunkt bzw. von einem System "außerhalb" der Technik "über" sie. Denn der Mensch dieser Zeit ist selbst ein Moment der Konstellation der Technik. Als ein Moment ist er immer schon in das "System" dieser Konstellation eingelassen. Er ist seinsmäßig vom Wesen der Technik immer schon beansprucht. Irgendwie entspricht er auch schon dieser



Beanspruchung. Doch dieses Entsprechen ist zunächst noch "unreflektiert" und uneigentlich: Zwar sind wir der Technik schon ausgesetzt, wenn nicht ausgeliefert, für das Wesen dieses unseres Geschickes sind wir jedoch noch nahezu blind. Ihm gegenüber sind wir noch unaufmerksam. Wir erfahren "das Wesende der Technik vor lauter Technik noch nicht".[24] "Das Wesen der Technik durchwaltet unser Dasein in einer Weise, die wir noch kaum vermuten."[25] Nur insofern wir davon allerdings schon <u>etwas</u> vermuten, können wir überhaupt <u>fragend</u> versuchen, dem Wesen der Technik eigens zu entsprechen.

Heideggers Frage nach der Technik bedenkt eine mögliche Kehre im Verhältnis von Mensch und Technik, eine Kehre von der Überantwortung an das Technische zu einem Gewahren und Vernehmen des Wesens der Technik. Erst mit diesem Gewahren käme das Verhältnis von Mensch und Technik in das Offene, in das Freie. Erst mit diesem Gewahren würden wir in unser Geschick eigentlich einkehren.

Durch ein derartiges gewahrendes Vernehmen würde jedoch die Beanspruchung des Menschen durch den Anspruch der Technik nicht beseitigt. Das Verhältnis von Mensch und Technik würde dadurch nicht unterbrochen und aufgelöst. Vielmehr käme in diesem Vernehmen der schon wesende, der gewesende, uns schon angehende Anspruch der Technik erst eigentlich an. Erst in diesem Vernehmen wäre dieser Anspruch eigentlich gegenwärtig; denn eigentliche Gegenwart, so hieß es zuvor, ist die Ankunft des Anspruches des Gewesenen. Erst durch dieses Vernehmen könnten wir dem Anspruch eigentlich, verantwortlich entsprechen.

Der schon währende Anspruch der Technik geht den Menschen an, damit dieser jenem eigentlich entspreche, wodurch das Wesen der Technik



erst eigentlich zu sich selbst käme und als solches gewahrt wäre. Ein derartiges Entsprechen würde das Geschick der Technik zwar nicht überwinden, jedoch zu einer Einkehr in unser Geschick und somit zu einem gewissen Wandel unseres Geschickes selbst führen. Auch der "Anstoß" zu dieser Kehre in die Richtung einer Einkehr in unser Geschick ist jedoch geschicklich, geht also nicht von einem Entschluß oder einer Leistung des Menschen aus.[26] Auch die Möglichkeit, daß der Mensch nach dem Wesen der Technik eigens fragt und versucht, diesem seinem Geschick denkend zu entsprechen, ergibt sich aus dem Sein selber.

Die freie Beziehung von Mensch und Technik, welche die Frage nach der Technik vorbereiten möchte, besteht also nicht darin, daß der Mensch die Technik beherrscht, überwindet oder verweigert. Das Freie dieser Beziehung resultiert auch nicht aus einem subjektiven Sichfügen in das objektiv Unumgängliche, aus einem subjektiven Anerkennen der objektiven Notwendigkeit. Frei ist diese Beziehung, wenn sich das Wesen der Technik aus seiner Verborgenheit lichtet und der Mensch diese Lichtung aussteht. Mit der herkömmlichen Vorstellung der Freiheit, mit der Alternative von Determination und Indetermination ist das Freie dieser Beziehung nicht bestimmbar. Was könnten wir uns unter der Freiheit von der Seinsepoche der Technik, also unter einem Freisein vom Sein auch nur vorstellen?

C. Der Entzug des Seins und der Vorrang des Seienden in der Seinsepoche der Technik

Das Sein, so hieß es, gäbe es immer nur in einer jeweils epochalen Prägung. Eine jede Epoche des Seins, ein jedes Seinsgeschick, sei



eine Weise des Entbergens und des Verbergens, des Sichgewährens und des Ansichhaltens des Seins. In einer jeden Konstellation des Seins herrsche ein Entzug des Seins; dieser Entzug gehöre zum Wesen des Seins selbst. Ist nun die Technik eine epochale Konstellation des Seins, so ist also auch die Technik eine Weise des Entbergens und des Verbergens, des Gewährens und des Entzugs des Seins.[27]

Zudem hieß es, die durchgängige Eigenart einer Epoche ergäbe sich aus der Weise des Entzugs im Wesen dieser Epoche. Auf die Eigenart der Technik müßten wir folglich von dem Entzug, der dieser Epoche zu eigen ist, her eingehen können. Welche besondere Weise des Entzugs prägt also die Konstellation der Technik?

Laut Heidegger bestimmt vor allem das Ausbleiben des Seins unser Zeitalter. Das Sein selbst bleibt uns in unserer Zeit fremd. Ja, zumeist bleibt es uns noch nicht einmal fremd. Denn um zu befremden, müßte es sich schon irgendwie zeigen. Das Sein selbst bleibt in unserer Zeit jedoch nahezu unbemerkt. Sein Wesen wird nicht vernommen. Seine Offenheit bleibt als solche unerfahren und ungedacht. Seine Lichtung fällt der Vergessenheit anheim, ohne daß dieses Anheimfallen auch nur auffällt. Die Epoche der Technik ist eine Zeit der Seinsvergessenheit. Das Wesen des Seins ist in dieser Zeit derart abwesend, daß auch dieses Abwesen nicht als ein solches wahrgenommen wird. Das Sein "hält sich in einer Verborgenheit, die sich selber verbirgt".[28] Der Anschein entsteht, das Sein selbst gäbe es nicht.

Dieses Ausbleiben des Seins ist die Weise des Entzugs, durch welche unsere Epoche der Technik in ihrer Eigenart bestimmt wird. Ein jeder Entzug des Seins ist jedoch ein Entzug im Sein selbst. Auch das



Ausbleiben des Seins dürfen wir also nicht so verstehen, "daß das Sein sich nach der Art eines Seienden irgendwo aufhält und dabei aus irgendwelchen Gründen, weil ihm der Weg verlegt ist, nicht zu uns gelangt".[29] Sein und Mensch wurden ja nicht als zwei Substanzen, sondern der Mensch wurde als ein Moment des "unsubstantiellen" Seins ausgewiesen. Die Rede vom Ausbleiben des Seins kann also auch nicht ein Verhältnis andeuten wollen, welches zwei getrennte Substanzen nicht eingegangen sind. Vielmehr geschieht auch dieses Ausbleiben des Seins im Sein selbst. Es ereignet sich <u>als</u> eine Weise des Seins: "Das Ausbleiben des Seins ist das Sein selbst <u>als dieses Ausbleiben</u>. Das Sein ist nicht irgendwo abgesondert für sich und bleibt überdies noch aus, sondern: Das Ausbleiben des Seins als solchen ist das Sein selbst."[30]

Das Ausbleiben des Seins ereignet sich in unserer Epoche der Technik. In dieser Konstellation des Seins ist das Sein als solches dem Wahrnehmen entzogen. In diesem Geschick des Seins ist die Erfahrung des Wesens des Seins vorenthalten. Das Sein selbst "ist" auf diese epochale Weise derart, daß sein Wesen für das Denken ausbleibt. Das Gelichtetsein des Seins bleibt "sich", das heißt dem Menschen als einem Moment des Seins, verborgen; das Sich-für-"sich"-Lichten des Seins ist verweigert. Diese "Reflexion" findet nicht statt. Das Sein selbst verharrt in der Weise seiner derartigen "Unerschlossenheit". Es hält in unserer Epoche in der Weise seines Ausbleibens an sich.

Dieser Entzug des Seins in der Gestalt des Ausbleibens des Seins unterscheidet sich von dem zuvor genannten Entzug. Zuvor war vom Nichten im Sein, vom Sichverbergen und Ansichhalten des Seins die Rede. Dieser Entzug, so hieß es, währt im Wesen des Seins selbst. Das ist



jedoch kein "Nachteil". Das Sein wäre ohne diesen Entzug nicht "besser". Es gibt nicht ein zunächst oder ein im Grunde "reines" Sein, das von dem irgendwie hinzugekommenen Entzug sodann zersetzt und verdorben wurde. Auch "idealerweise" könnte es nicht um eine Heilung oder um eine Beseitigung dieses Entzugs gehen. (Auch bei Hegel geht es nicht darum, die Zerrissenheit des Geistes zu flicken.) Eher könnte man sagen: Dieser Entzug ist "besser" als das erhoffte Heil oder der ersehnte Friede des herkömmlichen Vorstellens. Eher könnte man sagen: Die Heilande sind die Krankheit. Dieser Entzug gehört zum "reinen" Wesen des Seins selbst; ohne diesen Entzug gäbe es kein Wesen des Seins. Ohne diesen Entzug gäbe es nicht die eigentliche Zeitlichkeit und somit auch nicht den "zeitlichen" Anspruch, der die durchgängige Eigenart einer jeden epochalen Konstellation des Seins prägt. Ohne diesen Entzug gäbe es kein Geschick.

Bleibt nun jedoch das Sein selbst in unserer Epoche des Seins aus, so herrscht dadurch ein gleichsam doppelter Entzug. Auch der Entzug, der im Wesen des Seins selbst währt, ist nun entzogen. Heidegger spricht vom "ausbleibenden Sichentziehen".[31] Nicht nur das Wesen des Seins, auch das in diesem Wesen währende Ansichhalten des Seins ist nun als solches vorenthalten. Nicht nur das Gelichtetsein, auch das Sichverbergen des Seins bleibt als solches verborgen. Die Not, die der Entzug des Seins bereitet, bleibt nun selbst aus: "Die Not, als welche das Sein selbst west, bleibt verhüllt, welches Geschick die Not zur Gefährdung ihrer selbst ins Äußerste erhebt und sie zur Not der Notlosigkeit vollendet."[32] Auch der Entzug des Seins und der aus ihm uns angehende Anspruch des Seins fällt in unserer Zeit also einer uneingestandenen Seinsvergessenheit anheim.



Diese Vergessenheit bzw. dieses Ungedachtbleiben des Seins muß nun allerdings in Hinsicht auf das im Sein unserer Epoche ausbleibende Sein verstanden werden:

> Für das geläufige Vorstellen gerät das Vergessen leicht in den Anschein des bloßen Versäumens, des Mangels und des Mißlichen. Nach der Gewohnheit nehmen wir Vergessen und Vergeßlichkeit ausschließlich als eine Unterlassung, die man häufig genug als einen Zustand des für sich vorgestellten Menschen antreffen kann.
>
> Die "Seinsvergessenheit" hat man denn auch vielfach so vorgestellt, daß, um es im Bilde zu sagen, das Sein der Schirm ist, den die Vergeßlichkeit eines Philosophieprofessors irgendwo hat stehen lassen.[33]

In dieser Deutung der Seinsvergessenheit wird das Sein wiederum wie ein abgesondertes Seiendes vorgestellt, über das der ebenfalls für sich seiende Mensch nicht genügend nachgedacht hat. Vielleicht hat er diesen "Gegenstand" vernachlässigt, weil ihm andere Dinge wichtiger erschienen. Vielleicht hat er von sich aus ganz einfach noch nie an das Sein gedacht. Wie dem auch sei, die Verantwortung, wenn nicht sogar die Schuld für das Ungedachtbleiben des Seins fällt dieser Auffassung zufolge letzten Endes irgendwie auf den Menschen zurück.

Geschieht das Ausbleiben des Seins nun jedoch im Sein selbst, so darf auch die Seinsvergessenheit nicht länger derart subjektivistisch, auch sie muß nun seinsgeschichtlich verstanden werden. Die Seinsvergessenheit beruht im Ausbleiben des Seins selbst. Das Sein bleibt ungedacht, weil das Sein selbst in der Weise seines Ausbleibens verbleibt. Das "des" in "Vergessenheit des Seins" besagt also einmal, daß das Sein vergessen ist. Es besagt zum anderen und vor allem jedoch auch, daß die Vergessenheit dem Sein selbst zugehört. Vergessen ist nicht nur



das Sein, sondern dieses Vergessen gehört dem Sein, insofern dieses in der epochalen Weise seines Ausbleibens verharrt.

Das Ungedachtbleiben des Seins ist also kein bloßes Versäumnis von seiten des menschlichen Denkens. Weder dürfen wir es einfach dem Menschen zur Last legen, noch können wir erwarten, daß der Mensch die Seinsvergessenheit durch eine besondere Anstrengung, die er von sich aus unternimmt, zum Beispiel durch mehr "Seinsforschung", beenden kann. Denn unser Denken ist "nur" ein Moment unserer Epoche des Seins, in der das Sein als solches seinsmäßig ausbleibt. Das Ausbleiben des Seins hat sich also schon im Sinnen und Trachten dieser Epoche "ausgewirkt". Unser Denken ist von dem Geschick dieses Ausbleibens schon "voreingenommen". "Das Denken gehört mit zum Ausbleiben des Seins als solchen", allerdings "nicht in der Weise, daß es dieses Ausbleiben feststellt, so als sei irgendwo das Sein selbst als ein Gesondertes und ebenso das Denken, das, auf sich gestellt, sich entweder um das Sein in seiner Unverborgenheit als solcher kümmert oder nicht. Das Denken ist keineswegs dieses dem Sein gegenüber- und so fürsichstehende Tun, auch nicht in der Weise, daß es als die Vorstellungstätigkeit des Subjekts das Sein bereits als das im allgemeinsten Vorgestellte bei sich und in sich trüge."[34]

Im Zusammenhang des Ausbleibens des Seins im Sein muß auch Heideggers Frage nach dem Sein, bzw. seine Frage nach der Technik als einer Epoche des Seins, gesehen werden. Daß Heidegger nach dem Sein bzw. nach der Technik "nur" fragt, ist nicht die Folge einer Bescheidenheit, einer Vorsicht oder einer sonstigen persönlichen Eigenart. Der sachliche Grund für dieses "bloße" Fragen nach dem Sein ergibt sich daraus, daß das Sein selbst in unserer Epoche des



Seins ausbleibt. Allerdings muß dem wiederum hinzugefügt werden: Daß nach dem Wesen des Seins bzw. der Technik auch nur gefragt werden kann, ist nur insofern möglich, als das Ausbleiben des Seins überhaupt schon als ein Ausbleiben aufgefallen ist, also nur insofern, als das Sein selbst sich nicht völlig entzieht. Heideggers Seinsfrage geht also "wenigstens" schon von der Erfahrung der Seinsvergessenheit aus. Insgleichen könnte es auch eine Phänomenologie, die dem Sein, so wie es sich von sich selbst her zeigt, zu entsprechen sucht, offensichtlich nicht geben, wenn sich das Sein überhaupt nicht zeigen würde, also vollkommen ausbliebe.

Mit dem Ausbleiben des Seins ereignet sich in unserer Zeit der Vorrang des Seienden. Bleibt nämlich das Sein als das Sein im Sein unserer Epoche aus, so gibt es außer dem Seienden scheinbar nichts. Ist das Sein selbst verborgen, so ist das Unverborgene allein das Seiende. Entzieht und verweigert sich das Sein in der Weise seines Ausbleibens, so ist damit der Vorrang bzw. die Vorherrschaft des Seienden zugelassen. Das Sein selbst bleibt aus zugunsten des im Sein Gewährten. Nicht das Sein, sondern allein das Seiende, nicht das Wesen der Technik, sondern nur das Technische wird also erfahren. Insofern der Anspruch des Seins in unserer Epoche nicht ankommt, sind wir völlig vom Seienden beansprucht und ihm überantwortet. Indem das Sein vergessen ist, ist der Mensch ausschließlich am Seienden orientiert: "Die Seinsvergessenheit bekundet sich mittelbar darin, daß der Mensch immer nur das Seiende betrachtet und bearbeitet."[35] Weil das Sein ausbleibt, hält sich der Mensch selbst für nichts weiter als ein Seiendes, das mit besonderen Eigenschaften, zumal mit besonderen



Vermögen ausgestattet ist, wodurch es sich von dem übrigen Vorhandenen unterscheidet.

Wie jedoch das Ausbleiben des Seins im Sein selbst geschieht, so ereignet sich auch die Vorherrschaft des Seienden im Sein unserer Epoche. Auch der ausschließlichste Vorrang des Seienden sowie die völlige Überantwortung des Menschen an das Seiende ist immer noch im Sein zugelassen und gewährt. Denn ohne das Sein wäre auch das Seiende nicht entborgen. "Ohne das Sein . . . bliebe alles Seiende in der Seinlosigkeit."[36]

D. Die Epoche der Technik als die Vollendung von Metaphysik und Nihilismus

1. Heideggers Bestimmung und die "Überwindung" von Metaphysik und Nihilismus

Im Hinblick auf den soeben erläuterten Entzug des Seins in der Gestalt des Ausbleibens des Seins und auf den damit zugelassenen Vorrang des Seienden bestimmt Heidegger sowohl die Metaphysik als auch den Nihilismus.

Die Metaphysik kommt laut Heidegger nicht erst durch die Entwürfe und die Systeme der Philosophen zustande. Er versteht die Metaphysik weder als eine Errungenschaft noch als eine Fehlleistung des menschlichen Denkens. "Die Metaphysik ist eine Epoche der Geschichte des Seins selbst."[37] Sie ist jene geschichtliche Weise des Seins, in der sowohl das Wesen als auch das Ansichhalten des Seins als solches verborgen bleibt. Sie ist das Geschick der Seinsvergessenheit, das heißt des Ausbleibens des Seins, welches Ausbleiben sich folglich auch im



menschlichen Denken dieser Epoche und in dessen philosophischen Entwürfen und Systemen auswirkt: "Dem Menschentum der Metaphysik ist die noch verborgene Wahrheit des Seins verweigert";[38] "das Sein selbst bleibt in der Metaphysik als solcher ungedacht".[39] Das metaphysische Denken bedenkt nur das entborgene Seiende, ohne dessen Entborgen-sein in der Lichtung des Seins zu gewahren.

Gleichermaßen seinsgeschichtlich, nicht subjektivistisch, versteht Heidegger den Nihilismus. Dieser beruht für ihn weder in der menschlichen Gesinnung, die das zur Zeit Bestehende, zum Beispiel den Glauben, die Werte oder die Ziele verneint und zu zerstören trachtet, noch in der menschlichen "Einsicht", die überhaupt alles Seiende nichtig und sinnlos findet. Vielmehr deutet Heidegger auch den Nihilismus mit Bezug auf das epochale Geschick des Ausbleibens des Seins:

> Aus dem Geschick des Seins gedacht, bedeutet das nihil des Nihilismus, daß es mit dem Sein nichts ist. Das Sein kommt nicht an das Licht seines eigenen Wesens. Im Erscheinen des Seienden als solchen bleibt das Sein selbst aus. Die Wahrheit des Seins entfällt. Sie bleibt vergessen.[40]

> Die Metaphysik ist die Geschichte, in der es mit dem Sein selbst wesenhaft nichts ist. Die Metaphysik ist als solche der eigentliche Nihilismus.[41]

> Der Nihilismus ist, in seinem Wesen und auf das Eigentliche gedacht, das Versprechen des Seins in seiner Unverborgenheit, so zwar, daß es sich als dieses Versprechen gerade verbirgt und im Ausbleiben zugleich das Auslassen seiner veranlaßt.[42]

Das Ausbleiben des Seins und der Vorrang des Seienden, in Hinsicht worauf Heidegger die Metaphysik und den Nihilismus bestimmt, ereignen sich, wie gesagt, in der Epoche der Technik. Aber nicht nur dieses unser Zeitalter ist metaphysisch und nihilistisch. Laut Heidegger



beginnt die Metaphysik bereits mit Platons "Auslegung des Seins als 'Idee'",[43] welche Auslegung allerdings keine persönliche Idee Platons ist, sondern eben schon dem Geschick der Seinsvergessenheit entspricht. Schon "die Metaphysik Platons ist nicht weniger nihilistisch als die Metaphysik Nietzsches. In jener bleibt das Wesen des Nihilismus nur verborgen, in dieser kommt es voll zum Erscheinen."[44]

"Im Vergleich zu der Offenbarkeit des Seins bei den Griechen", im Vergleich zu der Unverborgenheit des Seins, wie es sich zum Beispiel in den Fragmenten von Heraklit oder Parmenides bekundet, hat sich das Sein laut Heidegger seitdem mehr und mehr entzogen.[45] Die Seinsgeschichte ist seitdem "die Geschichte der sich steigernden Seinsvergessenheit".[46] Das Ausbleiben des Seins überläßt "den Menschen immer ausschließlicher nur dem Seienden, so daß der Mensch vom Bezug des Seins zu seinem (des Menschen) Wesen fast verlassen und diese Verlassenheit zugleich verhüllt bleibt".[47] Heute schließlich, im Zeitalter der Technik, "scheint sich der Entzug des Wesens des Seins zu vollenden".[48] Die Epoche der Technik ist also nur _eine_ Gestalt der Metaphysik, jene allerdings, in der sich Metaphysik und Nihilismus voll entfalten und vollenden:

> Die Technik ist in ihrem Wesen ein seinsgeschichtliches Geschick der in der Vergessenheit ruhenden Wahrheit des Seins. . . . Als eine Gestalt der Wahrheit gründet die Technik in der Geschichte der Metaphysik. Diese selbst ist eine ausgezeichnete und die bisher allein übersehbare Phase der Geschichte des Seins.[49]
>
> Der Name "die Technik" ist hier so wesentlich verstanden, daß er sich in seiner Bedeutung deckt mit dem Titel: die vollendete Metaphysik.[50]



Ist die Metaphysik bzw. der Nihilismus in dem zuvor genannten Sinne ein Geschick des Seins, dessen Moment der Mensch ist, so kann sich der Mensch diesem Geschick offensichtlich nicht entziehen. Die Metaphysik läßt sich dann nicht wie etwas Fehlerhaftes beseitigen. Weder können wir sie durch einen höheren Grad an Wissenschaftlichkeit überholen, noch können wir sie vermeiden, indem wir für unser theoretisches Denken einen anderen Ansatz wählen. Sie kann also auch nicht, wie zum Beispiel Carnap glaubte, durch eine gewisse logische Analyse der Sprache überwunden werden. "Die Metaphysik läßt sich nicht wie eine Ansicht abtun. Man kann sie keineswegs als eine nicht mehr geglaubte und vertretene Lehre hinter sich bringen."[51] Ebensowenig können wir dem Nihilismus durch eine Auf- oder Umwertung der herkömmlichen Werte oder durch die Neukonstruktion eines humaneren Wertsystems entkommen. Die Annahme, Heidegger wolle den Nihilismus oder die Metaphysik überwinden, wäre so irreführend wie die Ansicht, Heidegger sei gegen die Technik. Spricht aber nicht Heidegger, wie auch Carnap, wiederholt von der Überwindung der Metaphysik?

Normalerweise heißt es, wir haben etwas überwunden, wenn wir es überwältigt oder bezwungen und es so hinter uns gebracht haben. Diese geläufige Bedeutung kann jedoch nicht gemeint sein, wenn in Heideggers Schriften von der Überwindung der Metaphysik oder des Nihilismus die Rede ist:

> Den Nihilismus, diesen jetzt in seinem Wesen gedacht, überwinden und überwinden wollen hieße, daß der Mensch von sich aus gegen das Sein selbst in seinem Ausbleiben anginge. Doch wer oder was wäre je vermögend genug, gegen das Sein selbst, in welcher Hinsicht und Absicht auch immer, anzugehen und es unter die Botmäßigkeit des Menschen zu bringen? Ein



> Überwinden des Seins selbst ist nicht nur nie zu leisten, schon der Versuch dazu fiele auf das Vorhaben zurück, das Wesen des Menschen aus der Angel zu heben. Denn die Angel dieses Wesens besteht darin, daß das Sein selbst, in welcher Weise auch immer, und sei es gar in der des Ausbleibens, das Wesen des Menschen beansprucht, welches Wesen die Unterkunft ist, mit der das Sein selbst sich begabt, um sich als die Ankunft der Unverborgenheit in eine solche Unterkunft zu begeben.[52]

Durch den Menschen kann die Überwindung der Metaphysik bzw. des Nihilismus nicht erzwungen oder sonstwie herbeigeführt werden. Diese Überwindung kann sich nur im Sein selbst ereignen. Sie kann nur in einer seinsmäßigen Kehre "der Vergessenheit des Seins zur Wahrnis des Wesens des Seins"[53] bestehen. Überwindung und Kehre müssen seinsgeschichtlich verstanden werden. Es ist deshalb irreführend, von Heideggers Denken vor und nach der Kehre zu sprechen, so als sei die Kehre eine Änderung in Heideggers Denkweise. Heidegger möchte allerdings dazu beitragen, diese Kehre vorzubereiten. Aber auch ein derartiges Vorbereiten kann nur darin bestehen, daß zunächst "das Denken, vom Sein selbst angemutet, dem Sein in dessen Ausbleiben als solchen entgegendenkt".[54] Dies geschieht in dem Versuch, allererst das _Wesen_ von Metaphysik bzw. Nihilismus hinreichender zu erfahren; "statt den Nihilismus überwinden zu wollen, müssen wir versuchen, erst in sein _Wesen_ einzukehren".[55] Die ausgeprägteste Gestalt der Metaphysik bzw. des Nihilismus ist jedoch die Technik. Im Wesen der Technik sollte sich also auch das Wesen von Metaphysik und Nihilismus auf vorzügliche Weise zeigen: "Der Schritt zurück aus der Metaphysik in das Wesen der Metaphysik ist, von der Gegenwart her gesehen und aus dem Einblick in sie übernommen, der Schritt aus der Technologie und technologischen Beschreibung und Deutung des Zeitalters in das erst zu denkende _Wesen_ der modernen Technik."[56]



Auch in diesem Zusammenhang sei jedoch noch einmal betont: Würde der unser Zeitalter in der Form des Ausbleibens des Seins bestimmende Entzug des Seins als solcher erfahren, würde sich die Überwindung der Metaphysik in seinsgeschichtlicher Weise ereignen, so wäre damit der zum Wesen des Seins selbst gehörige Entzug keineswegs getilgt. Vielmehr würde sich dieser Entzug dann nicht länger in die Vergessenheit entziehen. Das im Wesen des Seins selbst währende Ansichhalten des Seins wäre dann nicht länger verborgen. Wäre der Nihilismus seinsmäßig überwunden, so würde das Nichten, das im Wesen des Seins selbst west, keineswegs ausbleiben, sondern allererst als solches ankommen.[57]

2. Die Wissenschaften sind metaphysisch und nihilistisch

Die Metaphysik ist im herkömmlichen Sinne die Wissenschaft von den ersten Prinzipien und Ursachen, die *prima philosophia*. Auch diese herkömmliche Metaphysik versteht Heidegger nun jedoch wiederum seinsgeschichtlich, nämlich aus der Metaphysik bzw. dem Nihilismus als einem Geschick des Seins. Die herkömmliche Metaphysik ist auch in seinsgeschichtlichem Sinne metaphysisch, und sie ist in eben diesem Sinne zudem nihilistisch. Weil im Geschick der Metaphysik bzw. des Nihilismus das Sein als solches ausbleibt und mithin nur das Seiende "ist", besteht die Seinsfrage für das metaphysische Denken nicht in der Frage nach dem Währen bzw. nach der Lichtung des Seins, sondern in der Frage nach dem "Sein" *des Seienden*. Die herkömmliche Metaphysik spricht zwar vom Sein, versteht es jedoch vom Seienden, zumal vom Seienden in der Prägung des Vorhandenen her und behindert mit dieser



Auslegung des Seins auch ihrerseits das mögliche Aufkommen einer Erfahrung des Wesens des Seins bzw. des Ausbleibens des Wesens des Seins:

> Nach der Überlieferung versteht die Philosophie unter der Seinsfrage die Frage nach dem Seienden als Seienden. Sie ist die Frage der Metaphysik.[58]
>
> Die Metaphysik gilt und weiß sich selbst . . . als das Denken, das überall und stets "das Sein" denkt, wenngleich nur im Sinne des Seienden als solchen. Allerdings kennt die Metaphysik dieses "wenngleich nur ..." nicht. Und sie kennt es nicht deshalb nicht, weil sie das Sein selbst als zu Denkendes abwehrt, sondern weil das Sein selbst ausbleibt.[59]
>
> Das Ausbleiben des Seins kommt dergestalt auf das Wesen des Menschen zu, daß der Mensch in seinem Bezug zum Sein vor diesem, ohne es zu kennen, ausweicht, indem er das Sein nur aus dem Seienden her versteht und jede Frage nach dem "Sein" so verstanden wissen will.[60]

Vom Seienden her versteht die herkömmliche Metaphysik das Sein, wenn sie die allgemeinen ontisch-kategorialen Grundbestimmungen, die einem jeden Seienden, insofern es überhaupt ist, zukommen, als Seinsbestimmungen ausweist. Diese "ontologischen" Bestimmungen nennen das Gleich-Gültige des Seienden. Zumal der Begriff des Seins ist in diesem Zusammenhang der allgemeinste und leerste.

Die herkömmliche Metaphysik versteht das Sein aber auch noch in anderer Hinsicht von dem in der Epoche der Metaphysik vorherrschenden Seienden her. Sie stellt das Sein als den seienden Grund alles Seienden vor, als das Zugrundeliegende, welches alles Seiende begründet. Der Begriff des Seins umfaßt in diesem Falle das früheste und reichste Seiende, nämlich die Ur-Sache als den "Seinsgrund", aus welchem alles Seiende sich er-gibt bzw. ent-wickelt:



> Die Metaphysik anerkennt zwar: Seiendes ist nicht ohne Sein. Aber kaum gesagt, verlegt sie das Sein wiederum in ein Seiendes, sei dieses das höchste Seiende im Sinne der obersten Ursache, sei es das ausgezeichnete Seiende im Sinne des Subjektes der Subjektivität als der Bedingung der Möglichkeit aller Objektivität, sei es, in der Konsequenz der Zusammengehörigkeit beider Begründungen des Seins im Seienden, die Bestimmung des höchsten Seienden als des Absoluten im Sinne der unbedingten Subjektivität.[61]

Seinsgeschichtlich, und zwar aus dem Geschick der Metaphysik, versteht Heidegger jedoch nicht nur die herkömmliche Metaphysik als die "erste Wissenschaft", sondern eine _jede_ Wissenschaft unserer Epoche. Mit dem Ausbleiben des Seins im Sein ist nicht nur der Vorrang des Seienden, sondern zudem die vorrangige Bedeutung der Wissenschaft dieses Seienden zugelassen. Schon in _Sein und Zeit_ hieß es: "Wenn das Sein des Daseins grundsätzlich geschichtlich ist, dann bleibt offenbar jede faktische Wissenschaft diesem Geschehen verhaftet."[62] Wenn sich im epochalen Geschick der Metaphysik das Sein als solches also zugunsten der Vorherrschaft des Seienden entzieht, dann wird auch eine jede Wissenschaft dieser Epoche auf das Seiende beschränkt und somit metaphysisch sein. Die Frage nach dem Sein wird zugunsten der Wissenschaften des Seienden ausbleiben: "Das Vorstellen der Wissenschaften geht überall auf das Seiende, und zwar auf gesonderte Gebiete des Seienden." Die Wissenschaften "meinen, mit dem Vorstellen des Seienden sei der ganze Bezirk des Erforschbaren und Fragbaren erschöpft, außer dem Seienden gäbe es 'sonst nichts'".[63] Insofern für Heidegger das eigentliche Denken nun aber gerade im Bedenken des Seins besteht, kann er zu der Feststellung gelangen, die Wissenschaft denke nicht.[64]

Nicht nur die herkömmliche Metaphysik, eine _jede_ Wissenschaft des Seienden unserer Epoche ist im seinsgeschichtlichen Sinne also metaphysisch



und nihilistisch, sowohl die Naturwissenschaft als zum Beispiel auch die Theologie als die Wissenschaft vom ersten und höchsten Seienden. Gott vom Seienden her als dessen Produzent vorzustellen, ist ein Zeichen der Seinsvergessenheit. Heidegger spricht sogar von der Möglichkeit, daß auch "das Christentum selbst eine Folge und Ausformung des Nihilismus darstellt".[65]

3. Rückblick

Im Zusammenhang dieser Erläuterung von Heideggers Metaphysikverständnis bietet sich nun eine gute Gelegenheit, auf zuvor Gesagtes zurückzublicken, das in den vorläufigen Abgrenzungen zunächst Ausgeschlossene wieder in die Darstellung einzuordnen und dadurch die bisherige Abhandlung in gewisser Hinsicht abzurunden. Das zunächst Abgewiesene _muß_ sogar wieder in die Darstellung der Technik als unserer epochalen Konstellation des Seins aufgenommen werden, weil es ja auch dieser Epoche angehört. Es ist ja auch geschichtlich. Es muß also auch seinsgeschichtlich aus dem Geschick der Technik bzw. der Metaphysik verstanden werden. Die früheren Aussagen über das zunächst Ausgeschlossene müssen und können nun aus dem erweiterten Zusammenhang, zu dem der Gang der Darstellung geführt hat, gesehen werden.

Eingangs hieß es, unser gewöhnliches Denken beginne wie selbstverständlich mit dem innerweltlich Seienden. Nun kann ein Nachweis für diese Feststellung erbracht werden, der über eine Aufzählung von bloßen Beispielen hinausgeht: Unser "natürliches" Denken beginnt mit dem Seienden und verbleibt zumeist auch bei diesem, weil es ein geschichtlich-metaphysisches ist. Geschichtlich, und zwar metaphysisch,



ist also auch die "natürliche" uneigentliche Alltäglichkeit, von der Heidegger in Sein und Zeit ausgeht, um bestimmte, keineswegs alle, existenzialen Strukturmomente herauszuarbeiten: "Gehört die Geschichtlichkeit zum Sein des Daseins, dann muß auch das uneigentliche Existieren geschichtlich sein."[66] Erneut zeigt es sich also, wie irreführend es ist, Heidegger "existentialistisch" dahingehend auszulegen, als rufe er zum persönlichen Entschluß zur Eigentlichkeit, also im Grunde zur Überwindung der Metaphysik durch den Menschen auf.

Eingangs wurde sodann die phänomenologische Fragestellung Heideggers von der atomistischen und der subjektivistischen Denkweise abgegrenzt. Nun zeigt sich: das atomistische Denken, das methodisch von dem Seienden im einzelnen ausgeht, sowie das subjektivistische Denken, das mit dem Zugrundeliegenden des Seienden beginnt, kann in unserer Zeit dominieren, weil das Sein zugunsten des Seienden ausbleibt. Metaphysisch sind also auch die positivistischen Programme, die primär oder sogar ausschließlich auf der Erfahrung des "Gegebenen" aufbauen möchten. Metaphysisch und nihilistisch ist auch ein jeder Humanismus, der, als eine Form der subjektivistischen Vorstellungsweise, von dem Menschen als dem vorrangig "Gegebenen" ausgeht und sich für die Ausbildung der besonderen Eigenschaften bzw. des Potentials dieses Seienden einsetzt.

Die in unserer Zeit vorherrschenden Denkweisen sind also geschichtlich, nämlich metaphysisch. Indem sie eingangs von Heideggers Denken abgegrenzt wurden, wurde ihre Geschichtlichkeit nicht in Abrede gestellt. Auch wurde damit nicht vorausgesetzt, daß Heideggers Denken außerhalb des Geschickes der Metaphysik steht. Ist es also selbst



ein metaphysisches? Es kann gesagt werden, daß Heideggers Denken insofern kein metaphysisches Denken ist, daß es sich insofern von den metaphysischen Denkweisen unserer Zeit unterscheidet, folglich auch insofern von diesen abgegrenzt werden kann, als es aus dem Geschick der Metaphysik nach dem Wesen der Metaphysik, deren Vollendung die Technik ist, fragt. Die Seinsfrage bzw. die Frage nach der Technik ist nur aus dem Geschick der Metaphysik möglich. Schon das Fragenkönnen nach dem Sein setzt allerdings, wie zuvor betont, voraus, daß das Sein für den Fragenden nicht völlig ausbleibt, daß die Metaphysik also in diesem Sinne nicht ganz vollendet ist. Bliebe das Sein völlig aus, könnte auch nicht mehr vom Wesen bzw. Währen der Metaphysik oder der Technik die Rede sein.

Insofern wir nun jedoch den geschichtlichen Anlaß für diese vorherrschenden Denkweisen einsehen, müssen wir auch anerkennen, daß sie ein geschichtliches Recht haben, daß ein bloßes Kritisieren ihnen also selbst dann nicht gerecht werden kann, wenn es weitgehende Unzulänglichkeiten an ihnen festzustellen vermag. Mit dem Widerlegenwollen dieser metaphysischen Vorstellungsweisen kann es letzten Endes nicht besser bestellt sein als mit dem Überwindenwollen der Metaphysik selbst. Ein bloßes Kritisieren metaphysischer "Denksysteme" ohne Einblick in das Geschick der Metaphysik wird zur Zeit der Metaphysik lediglich von einer anderen metaphysischen "Position" her möglich sein. Eine Widerlegung des Atomismus oder des Subjektivismus wurde deshalb eingangs nicht versucht, obwohl auf gewisse Unzulänglichkeiten hingewiesen wurde. Eingangs wäre ein solcher Versuch verfrüht gewesen. Doch nun, nachdem sich die Geschichtlichkeit dieser Denkweisen gezeigt hat, kommen wir



mit unserem Widerlegenwollen zu spät; ein Geschick des Seins läßt sich nicht widerlegen.

Aus dem geschichtlichen Ausbleiben des Seins zugunsten des Seienden erklärt sich ferner unser gewöhnliches Raum- und Zeitverständnis sowie die Vorherrschaft der ontisch-kategorialen "Seinsbestimmungen" überhaupt, von denen die Existenzialien unterschieden wurden. Auch die ontisch-kategorialen Bestimmungen, die dem Seienden der Epoche der Metaphysik entsprechen, können jedoch nicht einfach "falsch" sein. Bliebe das Sein im Sein nicht aus, so wäre ja auch Seiendes. Auch alles "Ontische" ist ja, in einer jeweils epochalen Prägung seines Anwesens, geschichtlich und somit im seinsgeschichtlichen Sinne ontologisch.

Geschichtlich ist also auch die Historie, obwohl sie, wie eine jede Wissenschaft des Seienden, als solche nicht in das sie zulassende Geschick zurückreicht, auch dann nicht, wenn sie sich ihrer eigenen historischen "Herkunft" durchaus bewußt ist. Die Historie ist die der Epoche der Metaphysik entsprechende Auslegung des Geschichtlichen als innerzeitig Seienden. Metaphysisch und nihilistisch ist zum Beispiel jene "geisteswissenschaftliche" Darstellung der Philosophiegeschichte, welche die verschiedenen Philosophen bzw. deren "Gedankengebäude" wie etwas an sich Vorhandenes, also im Prinzip nicht anders als Äpfel, Birnen oder Kartoffeln behandelt, deren "Eigenschaften" nach wechselnden "Gesichtspunkten" heraus- und gegenüberstellt, abschätzt und kritisiert und die Philosophien sodann nach diesem oder jenem theoretischen Prinzip in ein System einbringt.

Hiermit soll nun jedoch wiederum nicht gesagt sein, daß die historische Geschichtsvorstellung sowie die Erkenntnisse der historischen



Forschung einfach als falsch zu verwerfen sind. Schon in Sein und Zeit hieß es: "Die vulgäre Auslegung des zeitlichen Charakters der Geschichte behält . . . in ihren Grenzen ihr Recht."[67] Auch stellt Heidegger die mögliche Nützlichkeit der Historie so wenig in Abrede wie die der anderen Wissenschaften des Seienden. Die Historie kann "Vergangenes zur Nutzung für die Gegenwart" erkunden und herausbringen.[68] Zum Zwecke der heutigen Gesellschaftsführung ist es sogar unerläßlich, daß wir Vergangenes analysieren, gegenwärtige Tendenzen ausmachen und so Kommendes rechtzeitig antizipieren. Sowohl eine derartige Antizipation des schon Kommenden als auch eine reine, rück-sichts-lose Projektion des Zukünftigen ist jedoch etwas ganz anderes als der zu-künftige, uns angehende Anspruch unseres epochalen Geschickes. Dieser geschichtliche Anspruch ist auf historische Weise, also von innerzeitig Seiendem her, unvorstellbar. Die Historie ist geschichtlich, die Geschichte und deren Anspruch jedoch von der Historie unabhängig. Ein Zeitalter ohne ausgebildete historische Wissenschaft könnte den Anspruch seines Geschickes wohl vernehmen und somit eigentlicher geschichtlich sein als das unsere. Der Autor einer mehrbändigen "Universalgeschichte" hingegen braucht von einem geschichtlichen Anspruch nichts zu ahnen, obwohl auch er als Historiker schon seinsmäßig auf uneigentliche Weise diesem Anspruch entspricht:

> So ist denn auch die Herrschaft eines differenzierten historischen Interesses bis zu den entferntesten und primitivsten Kulturen an sich noch kein Beweis für die eigentliche Geschichtlichkeit einer "Zeit". Am Ende ist das Aufkommen eines Problems das "Historismus" das deutlichste Anzeichen dafür, daß die Historie das Dasein seiner eigentlichen Geschichtlichkeit zu entfremden



> trachtet. Diese bedarf nicht notwendig der Historie. Unhistorische Zeitalter sind als solche nicht auch schon ungeschichtlich.[69]

Geschichtlich-metaphysisch ist die Historie, weil das Ausbleiben des Seins im Sein ihr nur das innerzeitig Seiende als Arbeitsfeld läßt. Doch auch dieses Lassen ist ein Gewähren. Allein von diesem Seienden her vermag die Historie sodann einen Zugang zur Geschichte nicht wieder zu finden; "die historischen Vorstellungen von der Geschichte" können "die Bestimmung des Wesens der Geschichte" auch nicht "bei hinreichend weitgetriebener Verallgemeinerung" liefern.[70] Die Geschichte ist der Historie unzugänglich. "Auf historischem Wege wird ein Mensch niemals finden, was Geschichte ist . . . ."[71] Aus dem Historischen kann jedoch--wie aus dem Wissenschaftlichen überhaupt--nicht nur nichts "Wesentliches" kommen, die überwältigende Vorherrschaft der historischen Vorstellungsweise verhindert zudem, daß der Anspruch des "Wesentlichen" von sich aus ankommen kann. "Die Historie ist die ständige Zerstörung der Zukunft und des geschichtlichen Bezuges zur Ankunft des Geschickes."[72]

Geschichtlich, und zwar metaphysisch und nihilistisch, ist schließlich auch die vorherrschende Auffassung der Technik. Eben weil sich das Sein in der Gestalt des Ausbleibens des Seins entzieht, sind wir gehalten, die Technik anthropologisch und instrumental aus dem Zusammenhang der vorhandenen Kräfte, Mittel, Verhältnisse und Produkte der menschlichen Produktion her vorzustellen. Geschichtlich-metaphysisch ist somit auch das marxistische Verständnis der Technik. Da der Marxismus den Menschen für das Subjekt der "Geschichte" hält, wird er das "Wesen" der Technik subjektivistisch, und nicht als ein Geschick



des Seins verstehen.[73] Weil das Geschick der Metaphysik selbst es verhindert, die Entfremdung von dem Ausbleiben des Seins her zu erfahren, kann zudem der Anschein entstehen, daß der Mensch seine Entfremdung durch Maßnahmen technischer Art von sich aus wird überwinden können bzw. schon überwunden hat. Je größer die Seinsvergessenheit, je geringer die scheinbare Entfremdung. Zur Zeit der vollendeten Metaphysik kann auch von Entfremdung in einem wesentlichen Sinne nicht mehr die Rede sein.

E. Das Gestell

1. Der Anspruch im Wesen der Technik: das Gestell

Die bisherige Darstellung hat unter anderem ergeben, daß der Entzug von grundsätzlicher Bedeutung innerhalb von Heideggers Frage nach dem Sein ist. Der Entzug des Seins gehört laut Heidegger zum Wesen des Seins selbst; das Sein selbst währt in diesem Sinne endlich. Alle zeitlichen Bestimmungen gewinnt Heidegger im Hinblick auf diese Endlichkeit des Seins, das heißt im Hinblick auf den Entzug des Seins im Sein. Die drei gleich zeitigen Strukturmomente der eigentlichen Zeitlichkeit entsprechen den Strukturmomenten des Entzugs; eigentliche Gegenwart, so hieß es, ist der zu-künftige Anspruch des Gewesenen, das heißt des ansichhaltenden, des sich entziehenden Seins. Die Entzugsstruktur ist die "Zeitigungsstruktur".

Der Entzug ist jedoch keineswegs nur für die formale Bestimmung der eigentlichen Zeitlichkeit maßgebend. Dem Sachverhalt des Entzugs entsprechen auch Heideggers Bestimmungen der Geschichte, des Geschickes



und der Epoche. Das Sein, so hieß es zudem, entzieht sich auf jeweils verschiedene Weise; eine jede Weise des Entzugs prägt eine epochale Konstellation des Seins. Der zu-künftige Anspruch des sich auf je-epochale Weise entziehenden Seins bestimmt auch die Eigenart einer jeden Zeit. Die Entzugsweisen sind "Zeitigungsweisen".

Weil dem Entzug diese "epochemachende" Bedeutung zukommt, wurde versucht, auf die Eigenart unseres Zeitalters dadurch einzugehen, indem zunächst gefragt wurde: Auf welche Weise entzieht sich das Sein in unserer Epoche der Technik? Die Antwort auf diese Frage besagte, daß das Sein selbst im Sein unserer Zeit ausbleibt. Unsere Epoche des Seins ist durch den Entzug des Seins in der Gestalt des Ausbleibens des Seins geprägt.

Nachdem nun diese Weise des Entzugs erläutert wurde, stellt sich uns allerdings sogleich die weitere Frage: Welchen Anspruch "zeitigt" diese Entzugsweise? Welcher Anspruch des sich auf diese Weise entziehenden Seins bestimmt die durchgängige Andersartigkeit unserer epochalen Konstellation des Seins? Welche Herausforderung entsteht, wenn das Sein zugunsten der Vorherrschaft des Seienden ausbleibt? Welches Geheiß währt im Wesen der Technik, und welche Eigenart ist den Momenten dieser Konstellation dadurch gewährt? Welches Geheiß geht uns immer schon an, welche Herausforderung kommt in unserer Zeit auf uns zu, und welche Weise des Menschseins kommt uns dadurch zu? Unter welchem Anspruch steht "in unserem Zeitalter nicht nur der Mensch, sondern alles Seiende, Natur und Geschichte, hinsichtlich ihres Seins"?[74] Welcher Anspruch bestimmt, "wie alles, was im Herrschaftsbereich des Wesens der Technik steht, überhaupt ist",[75] auch und zumal dann, wenn



dieser Anspruch nicht eigens "zur Vernunft kommt", das heißt in einem Vernehmen ankommt? Daß dieser Anspruch nicht eigens als ein solcher vernommen wird, schließt ja keineswegs aus, daß er uns immer schon seinsmäßig angeht und daß wir ihm immer schon auf uneigentliche Weise entsprechen. Bleibt das Sein im Sein aus, so folgen wir dem Anspruch unseres Geschickes blind.

Bleibt das Sein selbst im Sein der Konstellation der Technik aus, so ist das Entborgene allein das Seiende, ohne in seiner Entborgenheit eigens aufzufallen. Nur das Seiende "ist". Dem Menschen dieser Epoche kann es folglich immer nur um dieses Seiende gehen. Zum Beispiel geht es uns um die Berechnung und Steuerung, um die Planung und Beschaffung, um die Ausbeutung und Erhaltung, um das Indienst- und auch um das Unterschutzstellen des Seienden. Dabei geht das Seiende uns, dabei gehen wir das Seiende jedoch schon in einer besonderen Weise an; der Mensch der Konstellation der Technik steht laut Heidegger unter dem Anspruch, das Seiende zu stellen.

Wir sind von dem Anspruch im Wesen der Technik gestellt und herausgefordert, das Seiende unsererseits zur Bestellung herauszufordern. Wie selbstverständlich sind wir folglich schon auf das Bestellen alles Seienden eingestellt. Wie selbstverständlich sehen wir alles, was ist, auf seine Bestellbarkeit hin an. In Wissenschaft und Technik, in Theorie und Praxis unter- und durchsuchen wir alles Seiende, um seine Bestellbarkeit zu entbergen und sicherzustellen. Wie selbstverständlich erscheint alles Seiende schon von sich aus als das auf vielfältige Weise und für verschiedene Zwecke Bestellbare; das Seiende der Konstellation der Technik west und geht uns als bereits bestellter oder



noch zu bestellender Bestand[76] an. Diesen "herausfordernden Anspruch, der den Menschen dahin versammelt, das Sichentbergende als Bestand zu bestellen", nennt Heidegger das Gestell:[77]

> Ge-stell heißt das Versammelnde jenes Stellens, das den Menschen stellt, d.h. herausfordert, das Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand zu entbergen. Ge-stell heißt die Weise des Entbergens, die im Wesen der modernen Technik waltet und selber nichts Technisches ist.[78]

> Das Ge-stell ist das Versammelnde jenes Stellens, das den Menschen stellt, das Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand zu entbergen. Als der so Herausgeforderte steht der Mensch im Wesensbereich des Ge-stells. Er kann gar nicht erst nachträglich eine Beziehung zu ihm aufnehmen. Darum kommt die Frage, wie wir in eine Beziehung zum Wesen der Technik gelangen sollen, in dieser Form jederzeit zu spät. Aber nie zu spät kommt die Frage, ob wir uns eigens als diejenigen erfahren, deren Tun und Lassen überall, bald offenkundig, bald versteckt, vom Ge-stell herausgefordert ist.[79]

Heidegger hat selbst darauf hingewiesen, daß er das Wort "Gestell" "in einem bisher völlig ungewohnten Sinne" gebraucht.[80] Denn gewöhnlich verstehen wir unter einem Gestell etwas zum Stützen oder zum Tragen Zusammengefügtes, zum Beispiel ein Gerüst oder ein Fahrgestell. Wir könnten also geneigt sein, von dieser geläufigen Bedeutung auszugehen und uns "der Einfachheit halber" vorzustellen, Heidegger meine mit "Gestell" ganz allgemein alles vom Menschen auf technische Weise Zusammengesetzte, wie die Maschinen, die Organisationen oder die verschiedenartigsten Systeme überhaupt. Wir könnten annehmen, das Gestell sei "die gemeinsame Gattung für alles Technische":

> Träfe dies zu, dann wäre z.B. die Dampfturbine, wäre der Rundfunksender, wäre das Zyklotron ein Ge-stell. Aber das Wort "Gestell" meint jetzt kein Gerät oder irgendeine Art von Apparaturen. Es meint noch weniger den allgemeinen



> Begriff solcher Bestände. Die Maschinen und Apparate sind ebensowenig Fälle und Arten des Ge-stells wie der Mann an der Schalttafel und der Ingenieur im Konstruktionsbureau. All dies gehört zwar als Bestandstück, als Bestand, als Besteller je auf seine Art in das Ge-stell, aber dieses ist niemals das Wesen der Technik im Sinne einer Gattung.[81]

"Gestell" nennt also nichts Hergestelltes. Dieses Wort bezeichnet überhaupt nichts Seiendes.[82] Hingegen ergibt sich die Prägung, in der das Seiende der Konstellation der Technik "ist", aus dem Gestell. Das Gestell verlangt, daß alles Seiende unserer Epoche als Bestand verfügbar sei.

Das Wort "Gestell" darf auch nicht als ein Allgemeinbegriff für die verschiedenen stellenden Tätigkeiten des Menschen unseres Zeitalters mißverstanden werden. Denn diese Tätigkeiten entsprechen selbst bereits dem Gestell. Unser produktives Herstellen und Vorstellen, unser Drang zum Fest- und Sicherstellen, unser zweckgebundenes Abstellen des Seienden, unser subjektives Eingestelltsein und unser abschätzendes Stellungnehmen zu allem Seienden, dies alles ist bereits von jenem Geheiß hervorgerufen, das im Wesen der Technik waltet und das besagt, daß alles Seiende zu bestellen sei. Dasselbe gilt von einer jeden technischen Arbeit, "die stets nur der Herausforderung des Ge-stells entspricht, aber niemals dieses selbst ausmacht oder gar bewirkt".[83] Eben diese Herausforderung veranlaßt die Herstellung und die Verwendung der modernen Anlagen und Maschinen, wie überhaupt die Erfindung und die Entwicklung der verschiedensten Technologien und Produkte.

Der Herausforderung des Gestells entspricht laut Heidegger aucn die neuzeitliche Wissenschaft: "Das bestellende Verhalten des Menschen" zeigt sich "zuerst im Aufkommen der neuzeitlichen exakten



Naturwissenschaft. Ihre Art des Vorstellens stellt der Natur als einem berechenbaren Kräftezusammenhang nach."[84] "Die Wissenschaft stellt das Wirkliche. . . . Das nachstellende Vorstellen, das alles Wirkliche in seiner verfolgbaren Gegenständigkeit sicherstellt, ist der Grundzug des Vorstellens, wodurch die neuzeitliche Wissenschaft dem Wirklichen entspricht."[85] Die Wesensart der Forscher "ist selber schon das Getriebene einer Herausforderung, in die das moderne Denken im Ganzen gestellt ist".[86]

Die moderne Technik ist also im Grunde nicht angewandte Wissenschaft, sondern die neuzeitliche Wissenschaft ist selbst eine Weise bzw. eine Einrichtung jenes herausfordernden Stellens, welches im Wesen der Technik gefordert ist. Historisch betrachtet kam die neuzeitliche Wissenschaft zwar früher auf als die moderne Maschinentechnik, doch das geschichtliche Wesen der Technik veranlaßte und braucht sowohl die Wissenschaft als auch die Maschinentechnik: "Die neuzeitliche Wissenschaft gründet im Wesen der Technik." Die heutigen Wissenschaften gehören "in den Bereich des Wesens der modernen Technik . . . und nur dahin. Ich sage, wohlgemerkt, in den Bereich des Wesens der Technik, nicht einfach in die Technik."[87] Indem die Entwicklung der modernen Wissenschaften fortschreitet, zeigen sie sich folglich immer deutlicher in "ihrem vorbestimmten technischen Wesen".[88]

Das "Motiv" für die stellenden menschlichen Tätigkeiten liegt also nicht in der Motivation von scheinbar geschicklos und an sich vorhandenen Menschen, sondern im Gestell. Der Mensch hat dieses Gestell nicht gemacht. Er hat es "von sich aus" weder erfunden noch entworfen, noch gewollt. Das Gestell ist "ein Wesensgeschick des Seins selbst".[89]



"Gestell" nennt also auch nichts Menschliches. Hingegen ergibt sich die Seinsweise des Menschen der Konstellation der Technik aus dem Gestell. Das Gestell fordert den Menschen zum Bestellen alles Seienden heraus; es bestimmt ihn als den Stellenden.

Das Gestell ist nichts Menschliches und nichts Seiendes. "Gestell" ist der Name für den Anspruch im Wesen der Technik, das heißt für das uns angehende und herausfordernde, für das uns ansprechende Wesen der Technik. Aus dem Gestell ergibt sich die Eigenart unserer Epoche. Das Gestell bestimmt die Weise des Menschseins und die Prägung des Seienden unserer Zeit. Um die Eigenart unserer epochalen Konstellation des Seins weitergehend darzulegen, soll nun abschließend auf diese beiden gleichursprünglichen Momente, nämlich auf das Menschsein des Menschen und auf das "Seiendsein" des Seienden unserer Zeit, näher eingegangen werden.

2. Der Mensch des Gestells: der Mensch als Subjekt

a. Technik und Subjektivität

Die Weise des Menschseins des Menschen der Konstellation der Technik ist durch das Gestell geprägt. Der Mensch dieser Seinsepoche existiert als der Stellende. Er ist seinsmäßig herausgefordert, durch sein Stellen alles Seiende in den Zustand des verfügbaren Bestandes zu überführen. Als der alles Seiende derart Stellende ist der Mensch des Gestells das Subjekt alles Seienden:

> Man kann das Wesen der Neuzeit darin sehen, daß der Mensch sich von den mittelalterlichen Bindungen befreit, indem er sich zu sich selbst befreit. Aber diese richtige Kennzeichnung bleibt doch im Vordergrund. . . .



> Nicht daß der Mensch sich von den bisherigen Bindungen zu sich selbst befreit, ist das Entscheidende, sondern daß das Wesen des Menschen überhaupt sich wandelt, indem der Mensch zum Subjekt wird. Dieses Wort Subjectum müssen wir freilich als die Übersetzung des griechischen ὑποκείμενον verstehen. Das Wort nennt das Vor-Liegende, das als Grund alles auf sich sammelt. Diese metaphysische Bedeutung des Subjektbegriffes hat zunächst keinen betonten Bezug zum Menschen und vollends nicht zum Ich.
>
> Wenn aber der Mensch zu dem ersten und eigentlichen Subjectum wird, dann heißt das: Der Mensch wird zu jenem Seienden, auf das sich alles Seiende in der Art seines Seins und seiner Wahrheit gründet. Der Mensch wird zur Bezugsmitte des Seienden als solchen.[90]

Auf diese Weise der Subjektivität wurde im Verlauf dieser Darstellung schon wiederholt hingewiesen, unter anderem in der vorläufigen Abgrenzung. Nun können auch diese vorläufigen Hinweise aus dem geschichtlichen Zusammenhang, zu dem die Abhandlung geführt hat, gesehen werden.

Indem das Sein selbst im Sein unserer Epoche ausbleibt und nur das Seiende "ist", ist der Mensch in die Subjektivität herausgefordert, um sich als Subjekt mit dem Seienden auseinanderzusetzen und dieses als Bestand seinem Willen zu unterstellen. Der verfügbare Bestand wird von dem Subjekt her-vor-gebracht. Dieses Hervorbringen ist ein Entbergen, allerdings ein her-aus-forderndes. Dieses Hervorbringen ist ein Her-stellen.[91] Das Subjekt fordert das Seiende her-aus, um es vor sich hin und für sich fest und es sich so als Bestand zuzustellen. Indem der Mensch und das Seiende derart aus-ein-ander-gesetzt sind, steht das Seiende als Bestand dem Menschen als Subjekt zur Verfügung. Dieses her-stellende Her-vor-bringen ist das neuzeitliche, das technische Produzieren. Der Mensch des Gestells ist als Subjekt Produzent. Der Bestand ist Produkt. Auch das wissenschaftliche



Fest- und Sicherstellen des Seienden ist ein Produzieren von Beständen. Je "exakter", je mathematischer eine Wissenschaft, je verfügbarer ist der von ihr hervorgebrachte Bestand.

Zur Zeit der Technik sind der Mensch und das Seiende in das Verhältnis von Subjekt und Bestand auseinandergesetzt und zusammengehalten. Indem das Sein im Sein dieser Epoche ausbleibt, sind sie in diesem Verhältnis gefangengehalten. Der Mensch dieser Epoche ist seinsmäßig das Zugrundeliegende, das Subjekt alles Seienden als Bestand. Das Seiende ist das Produkt seines Stellens, seiner Arbeit. Der Mensch des Gestells ist Arbeiter. Das Gestell verlangt, daß der allein auf sich gestellte Mensch von sich aus alles, was ist oder möglicherweise sein kann, von Grund auf und in jeder Hinsicht produziere.

Man könnte nun einwenden, daß der Mensch noch lange nicht alles produzieren kann. Zweifellos ließe sich das auch empirisch belegen. Trotzdem würde der Einwand den Sinn des hier Gesagten verfehlen. Denn hier ist vom _Wesen_ der Technik die Rede, davon, wie der Anspruch des Seins in der epochalen Gestalt des Gestells unser Zeitalter herausfordert und be-wegt und dadurch den Menschen sowie das Seiende dieser Zeit bestimmt. Dieser Anspruch läßt sich nicht wie etwas Vorhandenes empirisch nachweisen. Wenn es heißt, der Mensch des Gestells sei das Subjekt alles Seienden, so ist damit noch nichts darüber gesagt, inwieweit er sich gegenüber dem Seienden bereits als _das_ Subjekt durchgesetzt hat, welches er seinsmäßig schon ist. Auch wenn Leibniz den Grundsatz _nihil est sine ratione_ hervorhebt, so bedeutet das ja nicht, daß wir alle Gründe des Seienden schon festgestellt haben. Völlig belanglos bleibt es für eine _phänomenologische_ Frage nach dem _Wesen_ der Technik zudem, zu welchem _historischen_ Zeitpunkt die



Herrschaft des Menschen über das Seiende vollendet sein wird, bzw. ob ein derartiger Zustand überhaupt jemals eintreten kann.

Zweifellos besteht ein großer Widerspruch zwischen der uns angehenden Herausforderung des Gestells und dem tatsächlichen Produktionsvermögen, das sich der Mensch bisher erarbeitet hat. Dieser Widerspruch enthält die verbleibende, die uns vorbehaltene Aufgabe unserer Zeit. Allerdings könnte sich diese Aufgabe auch durch einen unvermittelten Wandel des Geschickes selbst ändern.

b. Das Ausmaß der technischen Produktion

Von der seinsmäßigen Subjektivität des Menschen des Gestells her kann nun das Ausmaß der verlangten technischen Produktion besser überblickt werden. Das Stellen des Subjekts zielt keineswegs nur auf die vollständige Inbesitznahme der es umgebenden Natur. Nicht nur die Rohstoff- und die Nahrungsmittelversorgung muß sichergestellt, auch der Bevölkerungsbestand muß geplant werden. Der Mensch ist nicht nur für seine Umwelt, sondern auch für seine Bedürfnisse, für seine Gefühle und Leidenschaften verantwortlich. Wie die "Außenwelt" durch die Naturwissenschaften, so soll die "Innenwelt" durch die Psychologie berechenbar werden. Nicht nur der Krieg soll durch Kriegsforschung, auch der Friede soll durch interdisziplinäre Friedensforschung technisch machbar sein; das Subjekt will nicht nur für einen möglichen totalen Krieg, sondern auch für einen dauerhaften Frieden gerüstet sein.

Neue Wissenschaftszweige, neue Technologien, neue Industrien, neue Ausbildungssysteme, neue gesellschaftliche Organisationsformen, neue Ideen, neue Ziel- und Wertvorstellungen sollen konzipiert werden. Denn das Seiende läßt sich in einer Unzahl von Hinsichten nehmen und



stellen; die Arbeit des Subjekts ist eine unabsehbare. Nicht nur die gegenwärtigen Arten des Lebenden sollen von Grund auf reproduzierbar, ganz neue Lebensformen sollen konstruierbar werden. Selbst die ehemals natürlichsten Dinge, wie die Meere und das Wetter, der Schlaf und die Erholung, die Zeugung und das Wachstum, die Sprache und das Spiel, die Gesundheit und das Altern, die Talente und die zwischenmenschlichen Beziehungen wollen erforscht, in Bestand genommen und gemanagt werden.

Der Mensch entwirft sowohl seine Zukunft als auch die Einstellung zu seiner Vergangenheit; auch die Vergangenheit ist machbar. Ebenso scheint der religiöse Glaube nur noch als ein mögliches Produkt haltbar. Er soll nun aus einer persönlichen Entscheidung hervorgehen. Der Glaube wird zu einem Erlebnis. Mit Erlebnissen läßt sich experimentieren. Vielleicht wird sich das Spektrum der religiösen Erlebnisse auch bald durch die persönliche Entscheidung zu einer Reihe von Drogen effektiver induzieren lassen. Das Bewußtsein selbst wird aufgeklärt, erweitert, verändert. Auch das menschliche Bewußtsein soll das Produkt der menschlichen Arbeit sein.

Alles soll bestellbar sein. Alles soll der Planung und der Politik unterliegen und durch Programme machbar sein. Die Einzelprogramme sollen koordiniert und integriert sein, letztlich in dem Gesamtentwurf der zu produzierenden Welt. So werden zum Beispiel die hervorgebrachten Kulturleistungen selbst wiederum zu einem Ergebnis der "Globalsteuerung". Alles soll regierbar sein. Alle Fachgebiete des Seienden, alle Regionen der Welt und des Weltraumes, auch alle Bewohner der Erde sollen der Subjektivität erschlossen werden. Die Entwicklungshilfe ist Hilfe zur Entwicklung der Subjektivität. Das europäische Geschick der Technik wird zum Weltgeschick:



> Der Mensch dieser Erde ist . . . durch die unbedingte Herrschaft des Wesens der modernen Technik samt dieser selbst herausgefordert, das Ganze der Welt als einen einförmigen, durch eine letzte Weltformel gesicherten und von daher berechenbaren Bestand zu bestellen. Die Herausforderung zu solchem Bestellen verfügt alles in einen einzigen Fortriß.[92]

> Die Neuzeit ist nicht zu Ende. Sie beginnt erst ihre Vollendung, insofern sie sich auf die vollständige Zustellbarkeit von allem, was ist und sein kann, einrichtet.[93]

Indem das Sein im Sein unserer Epoche ausbleibt, fällt auch das Ob-ponieren gegen die Tendenzen unserer Zeit in den Bereich des subjektiven Stellens, das heißt der technischen Produktion. Wollen wir das "wilde" Wachstum unserer Verfügungsgewalt unter Kontrolle bringen, so müssen wir, um effektiv zu sein, diese Entwicklung erforschen und versuchen, sie als einen Bestand wiederum unserer Verfügungsgewalt zu unterstellen. Die regionalen Versuche, alles beim alten zu lassen, sind ein Fest- und Sicherstellen eigener Art, das seine eigene Technologie entwickelt. Weicht das Individuum der Herausforderung unserer Zeit aus, zum Beispiel in die "Restbestände" des Privaten oder des Religiösen, in das Abgelegene und Einfache, also in das <u>noch</u> Unerschlossene, so bleibt auch dieses Vermeidenwollen als solches durch das zu Vermeidende versetzt und verfolgt. Früher sagte man, der Mensch könne dem Anspruch Gottes auch nicht durch seine Flucht an das Ende der Welt entkommen. Selbst dann, wenn wir nicht nur den übermäßigen Konsum unserer Produkte, sondern die Produktion selbst verweigern könnten, so wäre diese Verweigerung ein letzter, durchzuhaltender Akt. Auch wenn wir in dieser produzierten Unproduktivität verharren könnten, wäre dadurch das Geschick der



Technik nicht verändert oder gar überwunden. Der Mensch des Gestells kann viel, doch er kann die Subjektivität nicht von sich aus verlassen.

Das technische Produzieren ist also keineswegs nur eine Weise unseres Herstellens, sondern das hervorbringende Stellen des Subjekts schlechthin. Die technischen Produkte sind keineswegs nur eine Klasse des Hergestellten, sondern die Produkte bzw. Bestände des Stellens überhaupt. Der Mensch des Gestells existiert lediglich als das stellende Subjekt; er ist Produzent, nichts außerdem.

Wie das technische Produzieren nicht nur eine unserer Herstellungsweisen ist, wie die technischen Produkte nicht nur eine der Klassen des Seienden ausmachen, so gehört auch der Arbeiter nicht nur einer Menschenklasse an. Als der körperlich Arbeitende, als der Proletarier, als der Lohnarbeiter, als der Industriearbeiter bleibt der Arbeiter unzulänglich verstanden. Die Bewegung, der Aufstand, die Machtergreifung und vor allem die Machtausübung der Arbeiterklasse garantiert noch keineswegs eine fortschrittliche Entwicklung, das heißt eine weitgehendere Realisierung der Subjektivität unserer Zeit. Eine besondere geschichtliche Bedeutung könnte diesen Arbeitern nur insofern zukommen, als sie auf besondere Weise dem Gestell entsprechen. Gleichfalls darf man eine geschichtlich bedeutsame Antwort auf die Herausforderung unserer Zeit nicht von den "Unterentwickelten" erwarten, von jenen Völkern also, die, obwohl sie vielleicht ausgebeutet werden, seinsmäßig von dem Anspruch des Wesens der Technik bisher noch weitgehend verschont geblieben sind.

Der Arbeiter ist der Stellende. Jedes Subjekt ist Arbeiter. Alles Seiende soll das Produkt der Arbeit, das heißt des Stellens des Arbeiters sein. Der ausgezeichnete Arbeiter ist jedoch dasjenige



Subjekt, welches auf ausgezeichnete, auf geniale Weise zu stellen vermag, indem es zum Beispiel ganz neue oder raffiniertere Weisen des Stellens einführt. Insofern die Intelligenz in unserer Zeit Stellungsvermögen ist, gehört der ausgezeichnete Arbeiter zur "Intelligenz". Dieser Arbeiter könnte Maschinen- oder Industriearbeiter, doch eher wird er Geistesarbeiter, Wissenschaftler, Techniker oder dergleichen sein.

Indem das Sein im Sein unserer Epoche ausbleibt, ist der Mensch dieser Epoche Arbeiter. Das Sein des Arbeiters besteht in nichts anderem als im Stellen, im Produzieren, im Arbeiten. Die Zeit ist für ihn die Sequenz seiner "Stellungen", das heißt seiner produktiven Handlungen. Das Seiendsein des Seienden ist Her-vor-gestellt-, Her-vor-gebrachtsein. Hierdurch ist im Prinzip das Ausmaß der Subjektivität und der verlangten Produktion unserer Zeit gekennzeichnet.

In der Transzendentalphilosophie, die den Menschen als den Vorstellenden und alles Seiende als hervorgebrachte Vorstellung bestimmt, ist das zur Zeit der Technik gültige Verhältnis von Mensch und Ding im Prinzip bereits ausgearbeitet. Die Transzendentalphilosophie entspricht schon der Herausforderung des Gestells. Doch eine jede produktive Leistung, die man ehemals der transzendentalen menschlichen Produktivkraft zuschrieb, will der Mensch sich nun zu Bewußtsein bringen und selbst, von sich aus, hervorbringen. Auch Carnap versteht, wie gezeigt wurde, die Welt als das Produkt der menschlichen Subjektivität. Den Aufbau dieser Welt will er logisch nachvollziehen, und zwar rechnerisch, nämlich mit Hilfe der neuen Logik, der Logistik. Carnap will dem Subjekt dessen Produktion der Welt zu Bewußtsein bringen; er will die Welt in den Zustand des Bestandes her-vor-bringen



und diesen Bestand durch eine letzte, allgemeinste Konstitutionsformel sicherstellen.

Eben weil unser technisches Produzieren ein subjektives Stellen ist, das durch das Gestell hervorgerufen wird, und eben weil dieses Gestell ein Geschick des Seins ist, deshalb unterscheidet sich die Technik unserer Zeit grundsätzlich von der anderer Zeitalter. Es genügt nicht, sich einen Begriff von der Technik zu machen, der nur das Allgemeine der historisch vorgestellten Produktionsweisen aller Zeiten erfaßt. Solch ein Begriff kann keiner Epoche gerecht werden. Er kann dieses Geschichtliche der verschiedenen Zeiten nur in dieser oder jener Hinsicht zu einem Bestand zusammenfassen und abstellen, zum Beispiel für die Verwendung in einer Universalhistorie oder für die Zwecke der Allgemeinbildung.

Es genügt auch nicht, die Herstellungsweisen anderer Zeiten so darzustellen, als seien sie die notwendigen Vorformen in der Entwicklung zum subjektiven Stellen unserer Zeit. Unser Geschick bestellt uns zu Stellenden. Wir existieren als produzierende Subjekte. Unser Geschick ist in diesem Sinne Produktionsgeschick.[94] Doch daraus folgt keineswegs, daß die Herstellungsweisen anderer Zeiten im Prinzip schon subjektive Produktionsweisen sind und daß mithin die gesamte Geschichte in eben diesem Sinne Produktionsgeschichte ist. Die Deutung der Weisen des Menschseins anderer Epochen als Vorstufen zur Subjektivität, und mithin die Deutung der Geschichte als Produktionsgeschichte, läßt das Eigentümliche der anderen Zeiten nicht zum Vorschein kommen. Diese Auffassung kann den anderen Epochen nicht gerecht werden.



c. Der Verlust des Vernehmens

Indem das Sein im Sein unserer Epoche ausbleibt, ist der Mensch dieser Epoche herausgefordert, als Subjekt alles Seiende als Bestand sicherzustellen. Der Mensch des Gestells ist seinsmäßig herausgefordert, allein von sich aus alles, was ist oder sein kann, in dem zuvor erläuterten Sinne her-vor-zubringen. Indem er als Subjekt derart allein auf die Pro-duktion bzw. Pro-jektion ausgerichtet existiert, ist ihm ein jedes Empfangenkönnen seinsmäßig verwehrt. Als Empfangender wäre der Mensch eben nicht Subjekt; die hinnehmende, also auch die vernehmende Haltung ist dem subjektiv-produktiven Ausgerichtetsein geradezu entgegengesetzt und zuwider. Selbst den Anspruch des Seins in der epochalen Gestalt des Gestells kann der Mensch des Gestells also nicht vernehmen, sich mithin auch nicht auf diesen ihn bestimmenden Anspruch einlassen und ihm auf eigentliche Weise entsprechen. Das Gestell selbst verstellt eine jede Erfahrung seines Wesens:

> Der Mensch steht so entschieden im Gefolge der Herausforderung des Ge-stells, daß er dieses nicht als einen Anspruch vernimmt, daß er sich selber als den Angesprochenen übersieht und damit auch jede Weise überhört, inwiefern er aus seinem Wesen her im Bereich eines Zuspruchs ek-sistiert . . . .[95]
>
> Das Wesen des Gestells ist das in sich gesammelte Stellen, das seiner eigenen Wesenswahrheit mit der Vergessenheit nachstellt, welches Nachstellen sich dadurch verstellt, daß es sich in das Bestellen alles Anwesenden als den Bestand entfaltet, sich in diesem einrichtet und als dieser herrscht.[96]

Der Mensch des Gestells ist rück-sichts-los und un-ver-antwort-lich, jedoch nicht erst aus eigenem Entschluß, sondern schon seinsmäßig,



nämlich insofern, als ihm dadurch, daß er völlig in die subjektiv-produktive Weise des Menschseins versetzt ist, der Bereich des "rückbezüglichen" Vernehmens und Antwortens verstellt ist. Weil ihm damit auch das Vernehmen des ihn bestimmenden Anspruches verweigert ist, glaubt er, *von sich aus* zu wollen und zu handeln.

Das Gestell bestimmt eine Weise des Entbergens, nämlich das heraus*fordernde*, das *subjektiv-* produktiv her-vor-*stellende* Entbergen. Dies ist jedoch nicht die einzige geschichtliche Grundweise der Entbergung. Nicht alle Geschichte ist in *diesem* Sinne Produktionsgeschichte. Zumal das Griechentum ist laut Heidegger durch ein ganz anderes, nämlich das her-vor-*kommende* Entbergen geprägt. Insofern dem Menschen des Gestells jedoch der Bereich des hinnehmenden Vernehmens vorenthalten ist, muß ihm dieses her-kömmliche Entborgensein im wesentlichen unzugänglich bleiben:

> Als Geschick verweist es [das Gestell] in das Entbergen von der Art des Bestellens. Wo dieses herrscht, vertreibt es jede andere Möglichkeit der Entbergung. Vor allem verbirgt das Ge-stell jenes Entbergen, das im Sinne der ποίησις das Anwesende ins Erscheinen her-vor-kommen läßt. Im Vergleich hierzu drängt das herausfordernde Stellen in den entgegengesetzt-gerichteten Bezug zu dem, was ist. Wo das Ge-stell waltet, prägen Steuerung und Sicherung des Bestandes alles Entbergen. Sie lassen sogar ihren eigenen Grundzug, nämlich dieses Entbergen als ein solches nicht mehr zum Vorschein kommen.
>
> So verbirgt denn das herausfordernde Ge-stell nicht nur eine vormalige Weise des Entbergens . . . , sondern es verbirgt das Entbergen als solches und mit ihm Jenes, worin sich Unverborgenheit, d.h. Wahrheit ereignet.
>
> Das Ge-stell verstellt das Scheinen und Walten der Wahrheit.[97]

Indem das hinnehmende Vernehmen mit dem Heraufkommen der Subjektivität verlorengeht, ändert sich die vernehmende Vernunft zur



stellenden, zur instrumentalen Vernunft. Nicht das hinnehmende Vernehmen des Anwesenden, sondern der Angriff auf alles Seiende, das Begreifen-, das Eingreifenwollen herrscht nun vor.[98] Das Denken wird zu einem begrifflichen. Die Logik wird zur Logistik; die "ungebrochene Herrschaft" der Metaphysik "richtet sich sogar dort ein, wo wir sie nicht erwarten--in der Ausbildung der Logik zur Logistik".[99] Diese ist rechnerisch, weil sich die Bewältigung und Verfügbarmachung alles Seienden am besten durch die durchgängige Berechnung sicherstellen läßt. Weil sich die instrumentale Vernunft auf das Ganze des Seienden als den rational einzunehmenden und zu verwaltenden Bestand richtet, ist sie in sich imperialistisch. Der Arbeiter, der im Prinzip alles Seiende beherrschen soll, ist in einem ausgezeichneten Sinne Imperialist.

In Hinsicht auf die geschichtliche Heraufkunft der Subjektivität und den dazugehörigen Rückgang des Vernehmens kann auch die neuzeitliche Auseinandersetzung zwischen Rationalismus und Empirismus betrachtet werden. Der Rationalismus entspricht dem Herausgefordertsein des Menschen in die produktive Subjektivität. Hingegen ist die hinnehmend-empirische Haltung, die das hingenommene Seiende zur Grundlage nimmt, im Zusammenhang des Gestells reaktionär.

3. Das Seiende des Gestells: das Seiende als Bestand

a. Die notwendige Zurückweisung alles Herkömmlichen

Der Mensch der epochalen Konstellation der Technik ist durch den Anspruch des Seins in der Gestalt des Gestells schon seinsmäßig völlig in die subjektiv-produktive Dimension ausgerichtet und dadurch der gegenläufigen hinnehmend-vernehmenden Dimension verlustig. Eben



deshalb ist er nun aber auch veranlaßt, von sich aus zu versuchen, sich gegenüber allem Her-kömmlichen, das heißt gegenüber allem Seienden, das von sich her auf ihn zukommt, als das Subjekt zu emanzipieren, das er seinsmäßig schon ist.

Das "bloß" Herkömmliche ist dem produktiven Subjekt zuwider. Ein jedes Hereinlassen und Aufnehmen eines Herkömmlichen käme einem Einbruch in die Sphäre seiner Subjektivität gleich. Das Herkömmliche ist ein trojanisches Pferd, das die Subjektivität gefährdet. Um diese zu behaupten und so es selbst zu sein, muß das Subjekt ein jedes Hinnehmen des Gewährten und ein jedes Annehmen des Gegebenen grundsätzlich verweigern. Eine jede herkömmliche Beanspruchung, ein jedes herkömmliche Zugehören oder Gehorchen muß als eine unerhörte Zumutung zurückgewiesen werden. Das Herkömmliche muß angehalten und zur Rede gestellt, verhört und untersucht, beurteilt und her- bzw. abstellbar werden. Indem das Herkömmliche derart in die Verfügungsgewalt des Subjekts umgestellt wird, ist ihm seine Herkunft genommen. Es ist nun zwar als Reproduktion möglich, doch dieser liegt nun das menschliche Subjekt zugrunde. Das reproduzierte, das bestellte Herkömmliche ist also im Grunde nicht mehr das Her-kömmliche. Jenes kann dieses im Grunde nicht ersetzen.

Das Herkömmliche ist zum Beispiel das Natürliche, womit hier alles das gemeint sein soll, was von sich selbst her aufgeht und sich von sich selbst her entfaltet. Dieses Natürliche hat eine gewisse Selbst-ständigkeit. Der Mensch des Gestells ist als Subjekt jedoch herausgefordert, allein von sich aus, allein aus seiner Selbst-ständigkeit heraus alles Seiende als Bestand zu bestellen. Um sich als Subjekt durchzusetzen, muß er also danach trachten, dem Natürlichen dessen



Selbst-ständigkeit zu nehmen. Jeder natürliche Zustand, jede naturwüchsige Entwicklung, auf welchem Gebiet auch immer, soll technisch aufgearbeitet und verfügbar werden. Nur der Mensch des Gestells soll selbst-ständig sein; eine jede andere Selbst-ständigkeit soll durch ihn übernommen werden. Dieses Übernehmen manifestiert sich auch noch in seinem Schützen. Entscheidet er sich zum Beispiel, gewisse Tierarten vor dem Aussterben zu bewahren, so werden diese in Zukunft auf Grund dieses Entschlusses bestehen, das heißt als Tierbestände. Stellt er ein Gebiet unter Naturschutz, so hört damit die Bewirtschaftung dieses Gebietes nicht auf. Es ist nun lediglich für andere Zwecke abgestellt. Es geht nun lediglich in einen anderen Rechnungszusammenhang ein. Es steht dem Menschen nun zum Beispiel zu seiner Erholung zur Verfügung, oder es dient ihm als Anschauungsmaterial. Erklärt er den Bereich der natürlichen Schwangerschaft zu einem Schutzgebiet, so soll durch eben diese Maßnahme die natürliche Schwangerschaft innerhalb einer anderen Auffassungsweise für diese sichergestellt werden. Doch das bestellte Natürliche ist im Grunde eine Reproduktion des Natürlichen und als solche in ihrer Ausgerichtetheit dem her-kömmlich Natürlichen entgegengesetzt.

Der Mensch des Gestells muß sich auch gegenüber allen herkömmlichen Bestimmungen als Subjekt durchsetzen. Das Subjekt darf als solches nicht be-stimmt sein. Die herkömmlichen Bestimmungen sind ihm Fremdbestimmungen, eben weil es selbst diese nicht setzte. Von allen Fremdbestimmungen muß es unabhängig werden; in ihnen ist das Wesen, das heißt die Essenz des Seienden schon festgelegt. Der Mensch unserer Zeit ist herausgefordert, aus völliger Selbstbestimmung allein von sich aus über alles Seiende zu bestimmen. Nichts darf eine Bestimmung haben, die nicht der Mensch ihm gab. Herkömmliche Bestimmungen können bestenfalls als



mögliche Arbeitshypothesen übernommen werden. Die Anzahl der sich zur Zeit noch in Umlauf befindlichen herkömmlichen Begriffe und Definitionen reflektiert lediglich das Ausmaß, in dem unsere Gesellschaft noch nicht unabhängig und selbstbestimmt ist.

Herkömmlich und deshalb zurückzuweisen sind eine jede Tradition und ein jeder Brauch. Das Subjekt erfährt das Überlieferte als Vorurteil. Dieses kommt seinem produktiven Urteil zuvor und muß deshalb eliminiert werden. Das Subjekt darf nicht tabuversklavt sein. Alle traditionellen Bindungen müssen unterbunden werden. Sobald das Kind zum Beispiel sich als Subjekt erfährt, muß es seinen Eltern absagen. Dieser Bruch ist durch kein Erbe mehr zu überbrücken. Das Erbe schafft keine Kontinuität mehr; es wird bestenfalls als Bestand übernommen und eingesetzt.

Um als Subjekt aus völliger Selbstbestimmung schöpferisch stellen zu können, muß der Mensch zum Beispiel auch versuchen, seine herkömmlichen Seh-, Hör-, Denk-, Sprachgewohnheiten abzubauen. Allerdings ist die Befreiung von diesen heimlichen Zwängen weitaus schwerer herbeizuführen. Eine Aufklärungstechnik besteht darin, die Angewohnheit zunächst zu verfremden. Die absichtliche Verfremdung ist ein produktives Verfahren, welches darauf abzielt, das Angewohnte zunächst nur "abzuspalten", um es dadurch überhaupt erst einmal vor-stell-bar zu machen. Derart unterschieden und dem Subjekt ins Gegenüber vor-gestellt, derart ver-gegen-ständlicht dem Subjekt zu Bewußtsein (hervor)gebracht, ist das Angewohnte nun für die weitere Auf- und Abarbeitung und also auch Abgewöhnung verfügbar.

Indem der Mensch herausgefordert ist, alles Seiende von sich aus und von Grund auf zu bestellen, kann er offensichtlich auch nicht an



herkömmliche Werte gebunden bleiben. Hingegen muß er als Subjekt darauf bedacht sein, eine jede herkömmliche Verbindlichkeit aufzulösen. Das impliziert nicht, daß er inhuman handeln muß. Es bedeutet, daß der Mensch des Gestells auf sich selbst gestellt ist, daß er von sich selbst her alles Verbindliche setzen,[100] sich selbst seine Gesetze und seine Verfassung geben muß. Nur in Hinsicht auf das Herkömmliche, nur insofern, als der Mensch, weil er als Subjekt autonom sein soll, mit allem Herkömmlichen brechen muß, ist eine jede seiner Handlungen, auch die wohltätigste, ein Verbrechen. Die Verbindlichkeit seines Versprechens zum Beispiel besteht nicht darin, daß es gegeben wurde, sondern darin, daß er es von Augenblick zu Augenblick reproduziert.

Herkömmlich ist zudem alles von anderen Subjekten her auf den Menschen Zukommende. Auch dieses darf der Mensch des Gestells nicht einfach an- und übernehmen. Auch ihm gegenüber muß er kritisch bleiben. Er darf das Seiende nicht bloß in einer durch andere Subjekte vorgegebenen Bestimmung reproduzieren. Auch dies käme einem Einbruch in die Sphäre seiner Subjektivität gleich. Wenn er es reproduziert, dann aus eigenem freien Entschluß, aus möglichst völliger Unabhängigkeit. Der Mensch des Gestells darf nicht durch die Produkte anderer manipuliert werden; er darf selbst nicht zu einem Produkt anderer werden. Damit ist nicht gesagt, er sei gegen die Manipulation. Das Subjekt manipuliert immer; es existiert als Arbeiter. Der Arbeiter will nur nicht von anderen Subjekten manipuliert werden. Die Herausforderung, daß der Mensch alles allein von sich aus produziere, ist also zugleich der Grund seiner radikalen Vereinzelung. Insofern die Epistemologie nachzuweisen versucht, durch welche produktive Leistungen das Subjekt seinen solipsistischen Zustand überwindet, geht sie bereits von dieser



Vereinzelung aus, ohne diese allerdings als eine geschichtliche, das heißt aus unserer epochalen Konstellation des Seins zu verstehen.

Die sich aus dem Wesen der Subjektivität ergebene Vereinzelung des Menschen schließt gemeinschaftliche Projekte der Subjekte keineswegs aus. Allerdings will der Arbeiter an allen Produktionsentscheidungen, welche die Gruppe, die nähere Gemeinschaft oder die gesamte Gesellschaft, welche also eine jeweilige Anzahl von Subjekten betreffen, beteiligt sein. Er weil als selbst-ständiges Subjekt mitbestimmen. Er will von sich aus, aus eigenem freien Entschluß, mit anderen vereinzelten Individuen eine Produktionsgemeinschaft eingehen. Die Herausforderung des Gestells, daß der Mensch alles allein von sich aus produziere, ist also nicht nur der Grund seiner Vereinzelung, sondern zugleich auch die Voraussetzung seiner möglichen Kollektivierung:

> Nur weil und insofern der Mensch überhaupt und wesentlich zum Subjekt geworden ist, muß es in der Folge für ihn zu der ausdrücklichen Frage kommen, ob der Mensch als das auf seine Beliebigkeit beschränkte und in seine Willkür losgelassene Ich oder als das Wir der Gesellschaft, ob der Mensch als Einzelner oder als Gemeinschaft, ob der Mensch als Persönlichkeit in der Gemeinschaft oder als bloßes Gruppenglied in der Körperschaft, ob er als Staat und Nation und als Volk oder als die allgemeine Menschheit des neuzeitlichen Menschen das Subjekt sein will und muß, das er als neuzeitliches Wesen schon ist. Nur wo der Mensch wesenhaft schon Subjekt ist, besteht die Möglichkeit des Ausgleitens in das Unwesen des Subjektivismus im Sinne des Individualismus. Aber auch nur da, wo der Mensch Subjekt bleibt, hat der ausdrückliche Kampf gegen den Individualismus und für die Gemeinschaft als das Zielfeld alles Leistens und Nutzens einen Sinn.[101]

Herkömmlich sind schließlich auch die bisherigen Produkte des Subjekts selbst. Auch sie dürfen nicht einfach hingenommen werden. Selbst sie dürfen nicht ankommen. Auch ihnen gegenüber muß der Mensch auf der Hut sein und seine Selbständigkeit bewahren. Sie dürfen sich

nicht wiederum verselbständigen, ihn gleichsam hintergehen und überholen und als Bestimmungen auf ihn zurückfallen. Der Mensch muß auch seine bisherigen Produkte immer wieder von Grund auf und in jeder Hinsicht in Frage stellen. Er will auch nicht durch seine eigenen früheren Entscheidungen gebunden sein. Er muß jederzeit für die Möglichkeit einer anfänglicheren, einer ausführlicheren, einer durchgängigeren, einer rationaleren bzw. rationalisierteren, einer ganz anders ausgerichteten Produktion offen sein. Die Eigenprodukte können also das im engeren Sinne Herkömmliche nicht ersetzen; sie sind selber jederzeit suspendiert. Der Mensch des Gestells muß auch jenseits seiner eigenen Produkte existieren, jenseits von Gut und Böse, jenseits aller Grundlagen, die er als das zugrundeliegende Subjekt je gelegt hat. Die Grundlagenkrise ist keine vorübergehende, sondern eine unumgängliche und eine notwendigerweise allgegenwärtige. Das Subjekt selbst muß jederzeit bestrebt sein, sie offenzuhalten und zu verschärfen. José Ortega y Gasset bemerkt folgendes zu dieser Grundlagenkrise unserer Zeit:

> Wenn einige Jahrhunderte vergangen sind und die Menschen aus genügend klärender Entfernung das Lebensbild betrachten, das wir "Moderne" nennen, dann werden sie sich die Augen reiben, um sich zu vergewissern, daß sie nicht phantasieren, daß es tatsächlich einmal eine Zeit gab, da die Menschen es fertigbrachten, voller Ungestüm und mit größter Begeisterung auf einer Erde zu leben, die sie sich dauernd unter den Füßen wegzogen: das ist es nämlich was seit 1600 "Europäer" sein heißt.[102]

Dieses Wegziehen wird allerdings von dem Gestell verlangt.

Indem das Sein im Sein unserer Epoche des Seins ausbleibt, ist der Mensch als Subjekt also herausgefordert, alles Seiende allein von sich aus, das heißt aus größtmöglichster Rücksichtslosigkeit und Unverantwortlichkeit in Bezug auf alles her-kömmlich Bisherige, von



Grund auf und in jeder Hinsicht zu stellen. Um sich als Subjekt zu behaupten, um ungebunden und unabhängig zu sein und aus dieser Freiheit umsichtig und verantwortlich stellen zu können, muß er alles Bis-jetzige von Moment zu Moment grundsätzlich zurückweisen. Sein Stellen alles Seienden ist also im Prinzip ein jeweils augenblickliches. Eine jede seiner produktiven Handlungen ist momentan und spontan und explizit oder implizit ein Weltentwurf. Früher sagte man, Gott unterhalte die Welt von Augenblick zu Augenblick. Auch Descartes glaubte dies noch, und zwar auf Grund seiner Erfahrung der Endlichkeit.

b. Die Aufbereitung alles Herkömmlichen

Im Mittelalter war Gott das Zugrundeliegende alles Seienden. Durch ihn war die "Positivität" der Dinge sichergestellt. Das Hinnehmen der Dinge, die Übereinstimmung mit ihnen, das ihnen entsprechende Wissen konnte genügen. Die Wahrheit war *adequatio rei et intellectus*.

Seit dem Beginn der Neuzeit ist jedoch der Mensch in die Subjektivität versetzt. Dieser geschichtliche Wandel bringt zugleich eine Umstellung der Dinge mit sich. Diese sind nun auf den Menschen ausgerichtet. Sie erscheinen in der menschlichen Perspektive. Die Dinge geraten nun als Objekte in den Gegensatz zu dem menschlichen Subjekt. Sie stehen dem Menschen nun als Gegen-stände gegenüber. Schon die neuzeitliche Erscheinung des Dinges als Objekt bzw. Gegenstand gehört also in den Geschichtsbereich des Gestells. "Sogar schon dies, daß der Mensch zum Subjekt und die Welt zum Objekt wird, ist eine Folge des sich einrichtenden Wesens der Technik, nicht umgekehrt."[103]



Indem sich das Wesen der Technik weiter einrichtet, verbleiben die Dinge jedoch nicht in dem Zustand von Gegen-ständen. Insofern der Mensch als das Subjekt herausgefordert ist, alles Seiende seiner Verfügungsgewalt zu unterstellen, kann er die Selbst-ständigkeit dieser Gegenstände nicht hinnehmen. Die Gegen-stände werden zu Gegenständen, das heißt zu Gegnern, deren Widerstand und Standfestigkeit es zu brechen gilt. Die Welt erscheint "wie ein Gegenstand, auf den das rechnende Denken seine Angriffe ansetzt, denen nichts mehr soll widerstehen können".[104] Die Vergegenständlichung wird zu einer Voraussetzung für die Bearbeitung und Bewältigung, für die Aufarbeitung des herkömmlichen Seienden in verfügbare Bestände.

Insofern uns das Seiende in unserer Zeit also nur noch als bestellter oder zu bestellender Bestand angeht, kann Heidegger sagen: "Wir bewegen uns bereits, wenn wir scharf zusehen, in einer Welt, wo es Gegen-stände nicht mehr gibt. Aber dieses Gegen-standlose ist nicht schon das Standlose. Vielmehr kommt im Gegenstandlosen eine anders geartete Ständigkeit herauf."[105] "Was im Sinne des Bestandes steht, steht uns nicht mehr als Gegenstand gegenüber."[106] Auch das herkömmliche Subjekt-Objekt-Verhältnis entspräche demnach nicht mehr unserem Verhältnis zu den Dingen.

Von der Unzulänglichkeit der herkömmlichen Subjekt-Objekt-Beziehung spricht auch Heisenberg:

> Auch in der Naturwissenschaft ist . . . der Gegenstand der Forschung nicht mehr die Natur an sich, sondern die der menschlichen Fragestellung ausgesetzte Natur . . . .
>
> Wenn von einem Naturbild der exakten Naturwissenschaft in unserer Zeit gesprochen werden kann, so handelt es sich also eigentlich nicht mehr um ein Bild der Natur, sondern um ein Bild unserer Beziehungen zur Natur. Die alte Einteilung



> der Welt in einen objektiven Ablauf in Raum und Zeit auf der einen Seite und die Seele, in der sich dieser Ablauf spiegelt, auf der anderen, . . . eignet sich nicht mehr als Ausgangspunkt zum Verständnis der modernen Naturwissenschaft. . . . Die wissenschaftliche Methode des Aussonderns, Erklärens und Ordnens wird sich der Grenzen bewußt, die ihr dadurch gesetzt sind, daß der Zugriff der Methode ihren Gegenstand verändert und umgestaltet, daß sich die Methode also nicht mehr vom Gegenstand distanzieren läßt. Das naturwissenschaftliche Weltbild hört damit auf, ein eigentlich naturwissenschaftliches zu sein.[107]

Indem uns das Seiende nur noch als Bestand angeht, wird auch unsere Wissenschaft des Seienden in dem zuvor genannten Sinne gegen-standlos. Ging es in der Wissenschaft einmal um die reine Hinnahme und Wiedergabe, um die Repräsentation des Objektiven durch das Subjekt, so ändert sie sich nun in zunehmendem Maße zu einem technischen Projekt des Subjekts. In der Wissenschaft geht es nun immer ausschließlicher um die Aufbereitung der Bestände. Dadurch wird die Wissenschaft zwar produktiver, dadurch verliert sie jedoch an herkömmlicher Objektivität. Daß der Gegenstand in den Bestand, daß die Wissenschaft in die Technik, daß das Subjekt-Objekt-Verhältnis in die Subjekt-Projekt-Beziehung übergeht, sind Anzeichen eines wohl noch unzulänglich verstandenen geschichtlichen Wandels, den es in der Frage nach der Technik zu bedenken gilt.

Dieser geschichtliche Wandel reflektiert sich, so weit ich sehe, auch in der Änderung von Carnaps Auffassung. Im Jahre 1961 weist Carnap im Vorwort zur 2. Auflage von Der logische Aufbau der Welt darauf hin, daß seine "Behauptung der Übersetzbarkeit von Aussagen über Dinge in Aussagen über Sinnesdaten" von 1928 aufgegeben werden muß, "daß die Zurückführung höherer Begriffe auf niedere nicht immer in der Form von expliziten Definitionen möglich ist" und daß deshalb



im allgemeinen "freiere Formen der Begriffseinführung verwendet werden" müssen, wie es "in der Wissenschaft, besonders in der theoretischen Physik", schon üblich ist. Da sich diese Begriffe jedoch nur als "theoretische Terme" und nur "durch theoretische Postulate und Zuordnungsregeln" einführen lassen, so spricht auch Carnap dem menschlichen Subjekt nun einen weitaus größeren Anteil an der Bildung der Begriffe und somit des Begriffenen zu. Auch Carnaps wissenschaftliches Begriffssystem verliert damit an Objektivität. Inwiefern kann nun noch davon die Rede sein, daß sein Konstitutionssystem den Aufbau der von dem transzendentalen Subjekt konstituierten Wirklichkeit nachvollzieht, zumal ja auch die Grundelemente dieses Systems schon Produkte der Quasianalyse des Erlebnisstromes sind? Repräsentiert dieses wissenschaftliche System noch? Oder ist es nur noch als ein Versuch haltbar, die Welt als Bestand technisch aufzubereiten?

Indem das herkömmliche Seiende den Menschen des Gestells nur noch als ein zu bestellender Bestand angeht, geht er es seinerseits an, um es aufzubereiten. Dieses Aufbereiten arbeitet alles Herkömmliche auf und ab und stellt es für die Zwecke des menschlichen Subjekts bereit. Alle Zusammenhänge sollen aufgearbeitet, ihre Gesetzmäßigkeiten festgestellt und berechenbar werden. Alles Herkömmliche soll zu Materialien, zu Rohstoffen abgearbeitet werden. Die Material- bzw. Rohstoffbestände sollen jederzeit abruf- und einsatzbereit vorhanden dastehen.

Das analytisch-synthetische Verfahren dient dieser Aufbereitung. Die Analyse löst das Herkömmliche in Bestand-teile auf. Die Synthese stellt "umgekehrt" nicht nur die rationale Reproduktion des Analysierten sicher, sie ermöglicht vor allem die schöpferische



Konstruktion neuer Erzeugnisse. Die Bestandteile sind die Produkte unserer Aufbereitung des Herkömmlichen und als solche das Material für die Zwecke unserer synthetischen Produktion. Der Sinn und das Recht, ja die Notwendigkeit der neuzeitlichen atomistischen Denkweise und ihres analytisch-synthetischen Verfahrens ergibt sich also aus dem Gestell.

Dieses Aufbereiten des Herkömmlichen beschränkt sich keineswegs auf die Auf- und Abarbeitung der Natur und die Bereitstellung ihrer Rohstoffe für die im geläufigen Sinne industrielle Fertigung. Wie die Naturwissenschaft die Natur, so bestellt zum Beispiel die Sprachwissenschaft das Sprachliche, indem sie dieses in Bestandteile zerlegt und die Gesetzmäßigkeiten deren Zusammensetzung auf eine Formel zu bringen versucht. Die Psychologie analysiert das Seelische und ist bemüht, dessen Bestände und Mechanismen für die Psychotherapie oder auch für die Psychotechnik und schließlich für eine allgemeine Seelenführung, für eine umfassende Psychokybernetik aufzuarbeiten.

Die Erziehungswissenschaft macht die Lernprozesse, die Genetik das Erbmaterial verfügbar. Zunächst mögen wir geneigt sein, die Erziehungswissenschaft höher einzuschätzen, weil nur sie die Formbarkeit des Menschen sicherzustellen, die Genetik hingegen seine Determiniertheit zu bestätigen scheint. Doch Genetik und Erziehungswissenschaft arbeiten den herkömmlichen Menschen nur in verschiedener Hinsicht auf. Wir können erwarten, daß beide Wissenschaften Technologien entwickeln werden, die sich bei der Produktion des gewünschten Menschenmaterials ergänzen. Denn zur Zeit der Technik wird auch der Mensch selbst "zum Menschenmaterial, das auf die vorgesetzten Ziele angesetzt wird".[108] So werden auch an den Universitäten sowohl die



Lernenden als auch die Lehrenden in zunehmendem Maße zum Material innerhalb eines Bildungsprozesses, welcher das subjektive Stellungsvermögen ausbildet und dadurch die Produktion, zum Beispiel auch die von Literatur und Ideen, sicherstellt. Material wird der Mensch des Gestells allerdings nur insofern, als er selbst in seine Programme und Prozesse "eingespannt" ist, es sei denn, man verstünde sowohl den in die Subjektivität gestellten Menschen als auch das durch ihn Bestellte als das Material des Gestells.

Auch die Geschichtswissenschaft bemüht sich um die Aufbereitung ihres Gebietes, indem sie die Geschichte zu Vergangenem vergegenständlicht, dieses Vergangene in historisches Material auf- und abarbeitet, dieses Material sodann nach diesem oder jenem beigebrachten Ordnungsprinzip, dessen Relativität zugestanden werden kann, auf einen Nenner bringt und es auf diese Weise sicherstellt. "Inzwischen ist gemäß den Ansprüchen und Erfordernissen des Zeitalters der wirksame Vollzug der Historie" laut Heidegger allerdings "von der Fachwissenschaft an den Journalismus übergegangen".[109] Der Journalismus bzw. die Nachrichtenmedien arbeiten das Geschichtsgeschehen zu brauchbaren Informationen um. Dabei fällt das Wesen der Geschichte noch nicht einmal in den Abfall; es fällt gar nicht auf. Die Informationen sind Bestandteile für die Produktion, zum Beispiel für die Produktion der Meinung, des Verhaltens, der Forschung. Deshalb müssen sie so schnell wie möglich umgesetzt und veröffentlicht, deshalb müssen sie abruf- und einsatzbereit gespeichert werden. Das Bewußtsein des modernen Menschen wird zu einem Bestandteillager von Informationen.

Die Auflösung und Aufbereitung alles herkömmlichen Seienden in verfügbare Bestandteile für unsere Produktion ist in unserer Zeit



in vollem Gange. Die Atome von heute werden schon morgen weiterzertrümmert. Wir schlagen aus der Zertrümmerung alles Herkömmlichen Kapital. Das Kapital sind keineswegs nur die Geldbestände. Kapital ist das Gesamt der einsatzbaren Bestände, ganz gleich welcher Art. Der Arbeiter, der diese Bestände hervorbringt und über sie verfügt, ist in einem ausgezeichneten Sinne Kapitalist. Er ist auch in einem ausgezeichneten Sinne Materialist, nämlich insofern, als für ihn alles Seiende das Material seiner Arbeit ist: "Das Wesen des Materialismus besteht nicht in der Behauptung, alles sei nur Stoff, vielmehr in einer metaphysischen Bestimmung, der gemäß alles Seiende als das Material der Arbeit erscheint. . . . Das Wesen des Materialismus verbirgt sich im Wesen der Technik . . . ."[110]

Für den Arbeiter kommt diese Überführung alles herkömmlichen Seienden in den Zustand von verfügbaren Beständen der Ent-fremdung des Herkömmlichen gleich. Indem er das Bisherige aufarbeitet und es sich für seine Produktion bereitstellt, indem er es auf diese Weise bewältigt und in Besitz nimmt, glaubt er dessen und damit zugleich seine eigene Entfremdung zu überwinden. Die völlige Durchsetzung der Subjektivität, die völlige Verfügbarkeit über alles Seiende, wäre für das Subjekt die vollendete Ent-fremdung, also das Ende einer jeden Entfremdung. Für Heidegger ist die vollendete Subjektivität hingegen die vollendete Seinsvergessenheit, die vollendete Metaphysik.

c. Der Verlust alles Herkömmlichen

Indem der Mensch der Epoche der Technik in die Subjektivität herausgefordert ist, büßt alles Seiende seine herkömmliche Bestimmung und Verbindlichkeit ein. Indem der Mensch des Gestells seine



Subjektivität durchsetzt, wird alles Herkömmliche nicht nur zurückgewiesen, sondern zerlegt und zertrümmert und verwüstet. Aufbereitet soll es als Materialbestand für die Produktion zur Verfügung stehen. Indem das hinnehmende Vernehmen zugunsten des subjektiven Produzierens ausbleibt, geht somit alles Herkömmliche verloren. Die Dinge büßen ihr Wesen, ihre essentia ein. Sie sind nun das, wofür wir sie aus dieser oder jener Hinsicht halten. Die Objektivität wird zu einer Ansicht. Die Welt wird zu einer Sache der Anschauung, zur Weltanschauung.[111] Alle Zustände sind nun im Prinzip veränderbar. Die Wirklichkeit ist ein Angebot von Möglichkeiten. Unser Leben ist das, was wir daraus machen. Die Gesellschaft der Subjekte schreibt sich den Pluralismus ihrer Ansichten und Einfälle als Reichtum gut.

Zur Zeit der Technik kann und darf das Herkömmliche weder Grundlage noch Maßstab, weder Halt noch Richtlinie gewähren. Insofern zum Beispiel die herkömmlichen Markt-, Meinungs- und Bedürfnismechanismen erforscht und aufgearbeitet, also verfügbar und manipulierbar sind, fällt der natürliche freie Markt und die natürliche öffentliche Meinung, fallen auch die natürlichen Bedürfnisse als Regulative aus. Sollen derartige Regulative dennoch aufrechterhalten werden, so müssen sie nun durch besondere Maßnahmen wie Naturschutzgebiete, also als Reproduktionen, eigens sichergestellt werden. Bisher konnte uns die Unzulänglichkeit unserer Pläne und Produkte immer wieder aufstoßen und anspornen. Mit der sich vollendenden Subjektivität wächst jedoch die Gefahr, daß selbst diese Orientation ausfällt und der Mensch sich ein für alle Mal beschwerdelos in der Seinsvergessenheit einrichtet. Ist nämlich alles technisch aufbereitet, so läßt sich die Zulänglichkeit



eines Produkts nicht mehr in Hinsicht auf etwas Ungestelltes, zum Beispiel mit Rücksicht auf die "wahre Natur" des Menschen, ermessen. Ist alles das Produkt unseres subjektiven Stellens, so können auch zwei verschiedene Gesamtprogramme, zwei konkurrierende Weltproduktionsformeln und deren Produkte nicht mehr in Hinsicht auf etwas Verbindliches verglichen werden. Was bleibt ist dann die bloße, allem Herkömmlichen entfremdete, rück-sichtslose Auseinandersetzung der Produktionsideologien, eine Auseinandersetzung, die nicht nur zwischen den Staaten bzw. Blöcken, sondern auch zwischen den Individuen stattfindet, und die sich durchaus auf den Zustand der "friedlichen" Koexistenz beschränken kann.

In der Seinsepoche der Technik geht alles herkömmliche Seiende als solches verloren. Haben wir dafür nun aber nicht das von uns erstellte Seiende, die neue Welt unserer Produkte? Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß auch die jeweils bis-jetzigen Produkte zu dem Herkömmlichen gehören und nicht hingenommen werden können. Das Subjekt muß auch seine bisherigen Erzeugnisse im Prinzip von Moment zu Moment immer wieder in Hinsicht auf eine anfänglichere Produktion aufbereiten. Besteht die Möglichkeit einer apriorischeren Synthese zur Zeit nicht, so werden die Produkte, sollen sie bestehen bleiben, im Prinzip von Moment zu Moment reproduziert. Nur indem der Mensch des Gestells alles Bisherige jederzeit immer wieder in die Vor-stellung zurückzwingt, behält er es unter Kontrolle und bewahrt so seine Subjektivität.

Das Gestell verstellt also auch die Ankunft der Produkte. Diese erreichen nicht den Zustand der "Positivität" der ehemaligen Dinge. Sie entfalten nicht deren Standhaftigkeit und Permanenz. Sie können dem Subjekt weder Schutz noch Sicherheit, weder Bleibe noch Aufenthalt gewähren. Sie eignen sich nicht zum Besitz im herkömmlichen Sinne,



woran auch eine Neuordnung der Besitzverhältnisse nichts ändern kann. Die Produkte mögen von großem Nutzen sein und riesige Vorteile einbringen, doch sie können das im engeren Sinne Herkömmliche nicht ersetzen. Im Gegenteil, zur Zeit der Technik sind sie so hinfällig wie dieses. Nicht der "Besitz" bzw. der Konsum der Produkte, sondern die Verfügungsgewalt über das Seiende zählt und befriedigt das Subjekt. Der Arbeiter existiert, wie gesagt, auch jenseits seiner Produkte; er bestellt alles, doch ihn beherbergt nichts.

Der Verlust des Herkömmlichen schließt also den Verlust der jeweils bisherigen Produkte mit ein. Auch die Produkte entfallen in das Unwesentliche. Statt der Ankunft der Produkte haben wir in unserer Zeit den fortgesetzten Einsatz und Umsatz der Bestände für den Kreislauf der Produktion, in dem es um die Erhaltung und darüber hinaus um die Steigerung der Verfügungsgewalt geht. Alle brauchbaren Bestände werden immer wieder in diesen Produktionsprozeß reinvestiert, selbst die bestellte Entspannung und die bestellte Erholung. Mit sich vollendender Subjektivivät wird immer mehr Seiendes in den Wirbel dieses Kreislaufes hineingezogen.

4. Der Wille und die Möglichkeit einer Kehre

Das Zeitalter der Technik ist durch den Entzug des Seins in der Weise des Ausbleibens des Seins geprägt. Indem das Sein selbst in dieser Epoche des Seins ausbleibt, ist der Mensch allein als das Subjekt des Seienden, ist das Seiende allein in der Form des Bestandes für das Subjekt zugelassen. Dadurch verliert alles Seiende seine Selbständigkeit und Verbindlichkeit. Das einzig Verbindliche ist nun der Wille des Subjekts. Die "Positivität" der Dinge besteht nun ausschließlich im



Gestelltsein durch diesen Willen. Da dieses Stellen ein jeweils augenblickliches und apriorisches ist, muß der Wille auch eine jede gewünschte Kontinuität des Gestellten hervorbringen. Alle Bestimmungen des Seienden, alle Begriffe, alle Werte sind das vom Menschen eigen-willig Vor-her-gestellte bzw. Vor-aus-gesetzte.

Eben diesem Sachverhalt entspricht Sartre, wenn er betont, daß die Existenz der Essenz, daß also die Existenz des menschlichen Subjekts der Essenz alles Seienden, einschließlich der des Menschen, vorangehe.[112] Eine jede Essenz ist ein Gemächte des subjektiven Willens. Demgemäß sagt Sartre vom Menschen:

> Wenn der Mensch, so wie ihn der Existentialist begreift, nicht definierbar ist, so darum, weil er anfangs überhaupt nichts ist. Er wird erst in der weiteren Folge sein, und er wird so sein, wie er sich geschaffen haben wird. . . . Der Mensch ist lediglich so, wie er sich konzipiert--ja nicht allein so, sondern wie er sich will und wie er sich nach der Existenz konzipiert, wie er sich will nach diesem Sichschwingen auf die Existenz hin; der Mensch ist nichts anderes als wozu er sich macht.
>
> Der Mensch ist nichts anderes als sein Entwurf, er existiert nur in dem Maße, in welchem er sich verwirklicht, er ist also nichts anderes als die Gesamtheit seiner Handlungen . . . .[113]

Sartres Existentialist ist also der Mensch des Gestells, der Arbeiter. Sartres Existentialismus entspricht in konsequenter Weise dem Wesen der Technik, das heißt dem Wesen der vollendeten Subjektivität. Allerdings versteht Sartre diese Subjektivität nicht als ein Geschick des sich entziehenden Seins, also als eine Epoche der Seinsvergessenheit.[114] Vor allem unterscheidet er sich hierdurch von Heidegger.

Zur Zeit der Technik ist der Wille des Subjekts das allein Maßgebende. "Der Mensch begründet sich selbst als die Maßgabe für alle Maßstäbe, mit denen ab- und ausgemessen (verrechnet) wird, was



als gewiß, d.h. als wahr und d.h. als seiend gelten kann."[115] Der Mensch des Gestells setzt willentlich jene Maßstäbe, die es ihm ermöglichen, sich als Subjekt gegenüber allem Seienden durchzusetzen und dieses seinem Willen zu unterstellen. Eine maßgebende Maßnahme des menschlichen Subjekts zur Verfügbarmachung des Seienden ist zum Beispiel Descartes Bestimmung der leblosen Natur als res extensa. Hierdurch wird die Anwendung der Mathematik auf dieses Seiende und damit die Möglichkeit der neuzeitlichen mathematisch-naturwissenschaftlichen Aufbereitung dieses Seienden zum Material der Arbeit sichergestellt.

Das Seinsgeschick der Metaphysik, so hieß es, werde durch die Vorherrschaft des Seienden bestimmt. Das gilt in besonderer Weise von der Epoche der Technik, in der sich die Metaphysik vollendet. Dem Menschen dieser Epoche geht es ausschließlich um das Bestellen des Seienden. In Hinsicht auf sein Stellen von allem Seienden wurde er als Subjekt ausgewiesen.

Von einem Vorrang des Seienden zur Zeit der Technik kann zweifellos die Rede sein. Allerdings tritt in dieser Epoche eine radikale Veränderung ein in der Weise, wie dieses Seiende vorherrscht. Indem es den Menschen nur noch als Bestand angeht, indem es zu verfügbaren Beständen aufbereitet wird, verliert es eine jede Verbindlichkeit. Es ist nun nichts weiter als das Material für die Gemächte des Menschen in der Gestalt des Arbeiters. Die Welt ist nun nichts anderes als das Betätigungsfeld für den homo faber. Der Mensch des Gestells ist als Subjekt gezwungen, jenseits alles Seienden zu existieren. Das Seiende des Gestells gewährt ihm keinen Schutz mehr. Die Wahrheit als Übereinstimmung des Menschen mit den Dingen wird hinfällig. Das Wissen vom Seienden sichert nicht mehr. Vom gestellten Seienden her



kann sich der Mensch nicht mehr verstehen. An seinen Produkten kann er sich nicht orientieren. Als Subjekt kann er im Seienden keine Entschuldigung mehr finden. Indem die Metaphysik sich in der Epoche der Technik vollendet, besteht das Seiende lediglich in der Form von unverbindlichen Beständen:

> Der Untergang der Wahrheit des Seienden ereignet sich notwendig und zwar als die Vollendung der Metaphysik.
>
> Untergang der Wahrheit des Seienden besagt: die Offenbarkeit des Seienden und nur des Seienden verliert die bisherige Einzigkeit ihres maßgebenden Anspruchs.
>
> Der Untergang vollzieht sich zumal durch den Einsturz der von der Metaphysik geprägten Welt und durch die aus der Metaphysik stammende Verwüstung der Erde.
>
> Einsturz und Verwüstung finden den gemäßen Vollzug darin, daß der Mensch der Metaphysik, das animal rationale, zum arbeitenden Tier fest-gestellt wird.
>
> Im Untergang geht alles, d.h. das Seiende im Ganzen der Wahrheit der Metaphysik zu seinem Ende.
>
> Der Untergang hat sich schon ereignet. Die Folgen dieses Ereignisses sind die Begebenheiten der Weltgeschichte dieses Jahrhunderts. Sie geben nur noch den Ablauf des schon Verendeten.[116]

In der Epoche der Technik entzieht sich also nicht nur das Sein, und zwar in der Weise seines Ausbleibens im Sein, auch das Seiende entzieht sich, und zwar in den Zustand von amorphen Beständen, die nur insofern und nur so lange Gestalt annehmen, als sie vom Menschen auf einen Zweck hin abgestellt werden. Einerseits bleibt das Seiende als Bestand auch in unserer Epoche vorherrschend, doch in Hinsicht auf dessen Unverbindlichkeit können wir andererseits vom Entzug und Verlust alles Seienden sprechen. Indem das Seiende sich derart entzieht, wird nun aber auch der herkömmlichen Metaphysik, die das Sein vom herkömmlichen



Seienden her denkt, der Boden, nämlich dieses Seiende, entzogen. Das bedeutet allerdings noch nicht, daß diese Metaphysik nun zusammenbricht. Sie könnte sich verlagern, von dem "positiven" herkömmlichen Seienden zu der produktiven "Position" des subjektiven Setzens bzw. Bestellens der Bestände. Die Metaphysik könnte sich als die neue Grundwissenschaft des Stellens bzw. Steuerns in der Gestalt der Logistik bzw. Kybernetik entfalten und sogar festigen.

Es könnte aber auch sein, daß gerade auf Grund dieses Entzugs bzw. dieses Verlustes des Seienden, daß gerade auf Grund der Verlassenheit des Menschen von allem Seienden, der maß-gebende Wille des Subjekts erschüttert wird und eine Erfahrung des Wesens des Seins aufbricht. Träfe dies zu, dann könnte das Gestell der "vorausgeworfene Schatten" einer Kehre von "der Vergessenheit des Seins zur Wahrnis des Wesens des Seins" sein.[117] Wiederholt hat Heidegger darauf hingewiesen, daß sich gerade im Gestell die Möglichkeit einer heraufkommenden Kehre verbergen könnte. "Daß der Mensch als animal rationale, d.h. jetzt als das arbeitende Lebewesen die Wüste der Verwüstung der Erde durchirren muß, könnte ein Zeichen dafür sein, daß . . . die Überwindung der Metaphysik . . . sich ereignet."[118]

Eine derartige Kehre im Geschick der Technik wäre eine seinsgeschichtliche. Sie würde sich im Sein selbst "aus der Ankunft eines anderen Geschickes" ereignen.[119] Dieses andere Geschick wäre ein ursprüngliches; es kann vom Menschen weder hervorgebracht noch vorausberechnet werden. Dementsprechend finden sich in Heideggers Schriften keine "genaueren" Vorhersagen über die mögliche Kehre. "Wann und wie sie sich geschicklich ereignet, weiß niemand. Es ist



auch nicht nötig, solches zu wissen. Ein Wissen dieser Art wäre sogar das Verderblichste für den Menschen, weil sein Wesen ist, der Wartende zu sein, der des Wesens des Seins wartet, indem er es denkend hütet."[120]

Mit einem Hinweis auf die Möglichkeit dieser Kehre beendete Heidegger auch eine Dankansprache anläßlich einer Feier, die zu seinem 80. Geburtstag stattfand. Das in diesem Zusammenhang genannte Wort "Weltzivilisation" bedeutet "Vorherrschaft der Naturwissenschaften, Vorherrschaft und Vorrang der Wirtschaft, der Politik, der Technik".[121] Der Schluß dieser Ansprache lautete:

> Ich sagte: Die Heimatlosigkeit ist ein Weltschicksal in der Gestalt der Weltzivilisation. Es sieht so aus, als brächte diese Weltzivilisation, die der moderne Mensch sich nicht selbst macht, in die er vielmehr "geschickt" ist, eine Verdüsterung des Daseins des Menschen mit sich. Es sieht so aus. Allein es wäre irrig, nur so weit zu denken und nicht dahinter mehr zu sehen, nämlich die Möglichkeit einer Wende. Aber wir wissen von der Zukunft nichts. Vielleicht endet alles in einer großen Verödung. Vielleicht kommt es dahin, daß der Mensch mit seinen Machenschaften in seinen vermeintlich eigenen "Gemächten", eines Tages sich selbst langweilig wird und plötzlich zu fragen beginnt. Vielleicht kann es auch sein, daß die Verödung so weit reicht, daß die Bedürfnisse so sehr verflachen, daß er gar nicht mehr den inneren Zerfall und die Leere seines Daseins spürt. Vielleicht kann auch anderes geschehen. In jedem Fall, wie es auch kommen oder sein mag: <u>Wir dürfen nicht klagen, wir müssen fragen</u>.[122]



ANMERKUNGEN

Anmerkungen zur Einleitung

[1]Martin Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes", in Holzwege, 4. Auflage (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1963), S. 69.

[2]M. Heidegger, "Hölderlins Erde und Himmel", in Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, 4. erweiterte Auflage (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1971), S. 152-181. Siehe z.B. S. 153, 176-179.

[3]Martin Heidegger und Eugen Fink, Heraklit (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1970). Siehe z.B. S. 23-24, 30, 121, 143.

[4]Richard Wisser, Hrsg., Martin Heidegger im Gespräch (Freiburg und München: Verlag Karl Alber, 1970), S. 72.

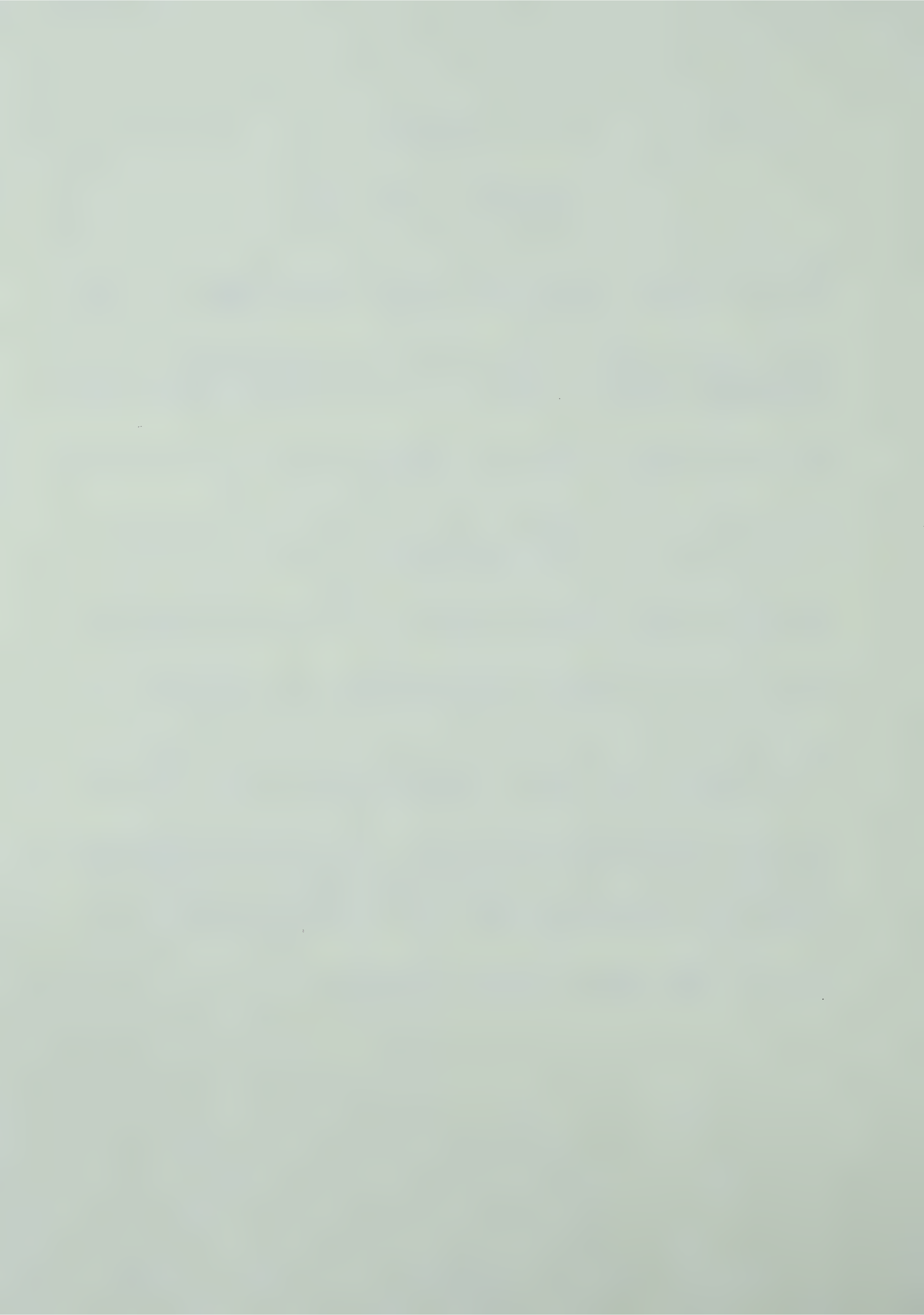
[5]Hans-Martin Saß, Heidegger-Bibliographie (Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1968).

[6]Siehe Manfred S. Frings, ed., Heidegger and the Quest for Truth (Chicago: Quadrangle Books, 1968), p. 20.

[7]M. Heidegger, "Die Kehre", in Die Technik und die Kehre (Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1962), S. 38, 42-44, 46.

[8]Siehe z.B. M. Heidegger, "Brief über den 'Humanismus'", in Wegmarken (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967), S. 159-160; "Moira (Parmenides VIII, 34-41)", in Vorträge und Aufsätze, 2. Auflage (Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1959), S. 234; Nietzsche, 2 Bände (Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1961), II, 476-480.

[9]R. Wisser, Hrsg., Martin Heidegger im Gespräch, S. 71.



Anmerkungen zum Ersten Teil

[1]Paul K. Feyerabend, "Heisenberg, Werner", The Encyclopedia of Philosophy (New York: The Macmillan Company & The Free Press; London: Collier-Macmillan Limited, 1967), III, 466.

[2]Siehe Werner Heisenberg, Der Teil und das Ganze: Gespräche im Umkreis der Atomphysik (München: R. Piper & Co. Verlag, 1969), S. 156-160; "Die gegenwärtigen Grundprobleme der Atomphysik", in Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft, 9. erweiterte Auflage (Stuttgart: S. Hirzel Verlag, 1959), S. 143-159.

[3]W. Heisenberg, Das Naturbild der heutigen Physik (Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1965), S. 7.

[4]M. Heidegger, Phänomenologie und Theologie (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1970), S. 39.

[5]Rudolf Carnap, Der logische Aufbau der Welt, 3. Auflage (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1966), §§ 67, 74.

[6]Ibid., § 67.

[7]Ibid., § 74.

[8]Ibid.

[9]Ibid., § 69.

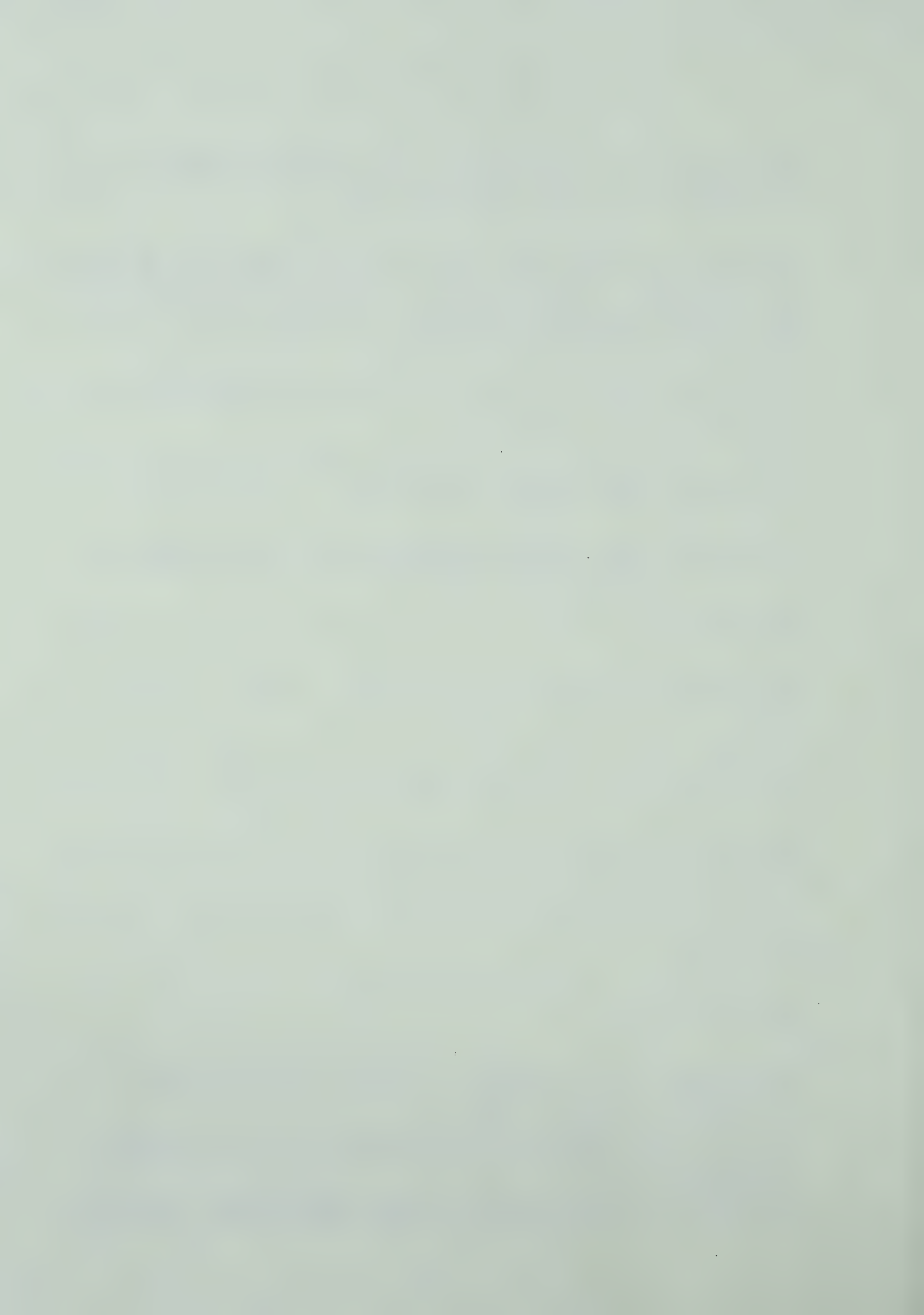
[10]Ibid., § 3.

[11]Ibid., §§ 68, 69.

[12]Ibid., § 71.

[13]Ibid., §§ 78, 82.

[14]Dementsprechend deutet man z.B. die sozialen Verhältnisse als zwischenmenschliche Beziehungen, die sprachlichen Verhältnisse als Relationen zwischen Worten.
In § 156 von Der logische Aufbau der Welt heißt es: "Alle Grundrelationen sind Relationen erster Stufe (d.h. Relationen zwischen den Grundelementen)."
In "The Old and the New Logic", in Logical Positivism, ed. Alfred J. Ayer (Glencoe, Illinois: The Free Press, 1959), p. 137, sagt Carnap:



"A relation is attributed to two or more objects, (or, as it might be put, to several subject-concepts)."

[15]In "Logical Atomism", in Logical Positivism, ed. A.J. Ayer, p. 49, vertritt z.B. Bertrand Russell folgende Hypothese: "A mind is a track of sets of compresent events in a region of space-time where there is matter which is peculiarly liable to form habits."

[16]Zum Beispiel sagt B. Russell in "Logical Atomism": "The business of philosophy, as I conceive it, is essentially that of logical analysis, followed by logical synthesis." R. Carnap äußert sich ähnlich in "The Old and the New Logic": "To pursue philosophy can only be to clarify the concepts and sentences of science by logical analysis. The instrument for this is the new logic." Dort spricht Carnap auch die Gewißheit aus, daß diese logische Analyse die Sinnlosigkeit aller herkömmlichen Philosophie, "whether it is connected with Plato, Thomas Aquinas, Kant, Schelling or Hegel, or whether it constructs a new 'metaphysic of Being' or a 'philosophy of spirit'", nachweisen kann. Siehe auch R. Carnap, "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language". Alle drei Aufsätze sind enthalten in A.J. Ayer, ed., Logical Positivism. Die zitierten Stellen erscheinen dort auf pp. 47, 145, 134.

[17]Damit soll nicht gesagt sein, daß Heideggers Denken das Seiende nicht beachtet. Wie es das Seiende betrifft, wird in dieser Darstellung am besten jedoch erst später gezeigt werden können.

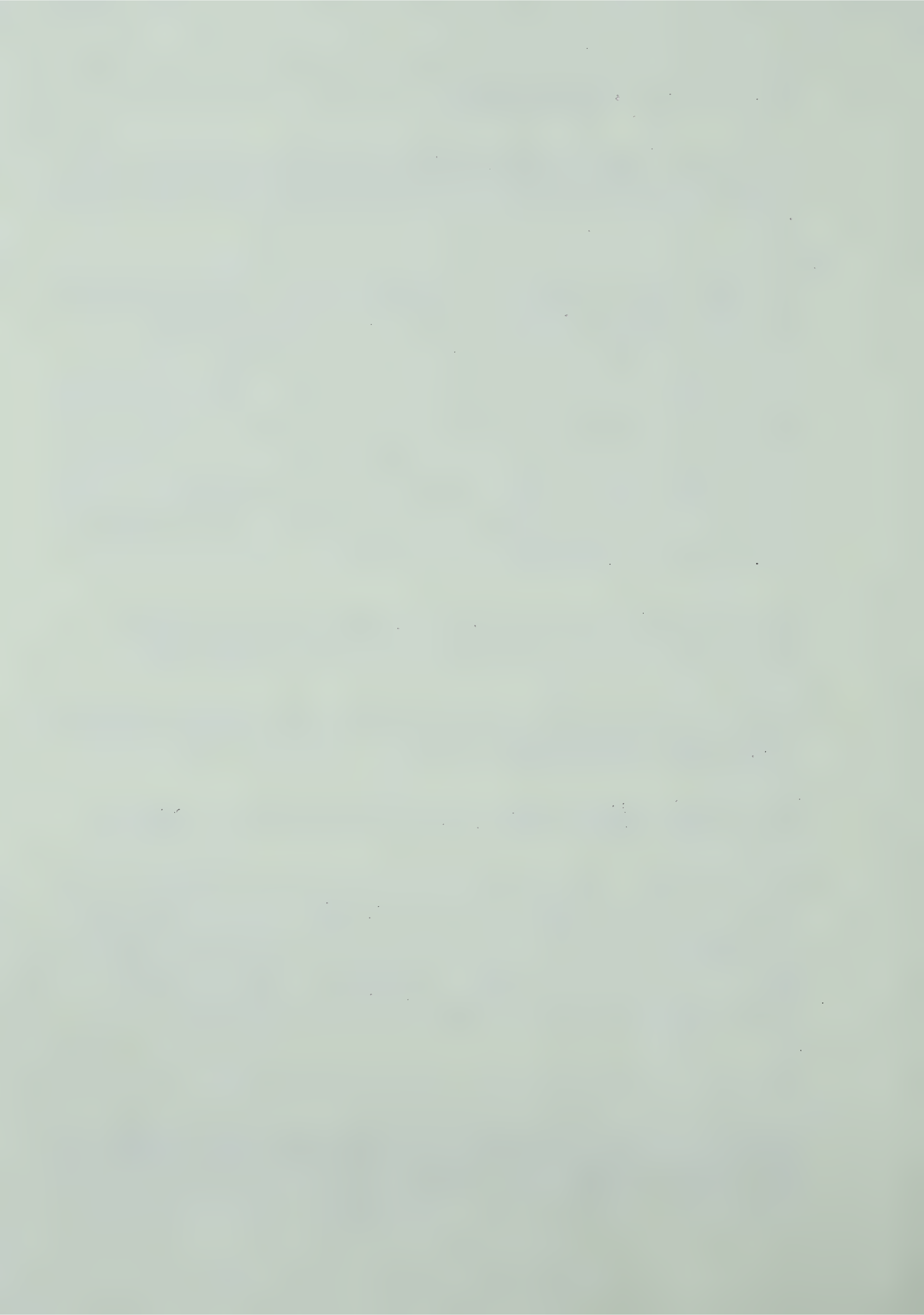
[18]Siehe M. Heidegger, "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik", in Identität und Differenz, 3. Auflage (Pfullingen: Verlag Günther Neske, keine Jahresangabe), S. 64-65.

[19]M. Heidegger, Sein und Zeit, 10. Auflage (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1963), S. 370.

[20]Ibid., S. 16-17. Siehe auch S. 44, wo es heißt: "Die Explikation des Daseins in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit gibt aber nicht etwa nur durchschnittliche Strukturen im Sinne einer verschwimmenden Unbestimmtheit. Was ontisch in der Weise der Durchschnittlichkeit ist, kann ontologisch sehr wohl in prägnanten Strukturen gefaßt werden, die sich strukturell von ontologischen Bestimmungen etwa eines eigentlichen Seins des Daseins nicht unterscheiden."

[21]Ibid., S. 45-46.

[22]Siehe ibid., S. 15: "Das Dasein hat vielmehr gemäß einer zu ihm gehörigen Seinsart die Tendenz, das eigene Sein aus dem Seienden her zu verstehen, zu dem es sich wesenhaft ständig und zunächst verhält, aus der 'Welt'." Siehe auch S. 21-22.



[23]Ibid., S. 389.

[24]Siehe z.B. ibid., S. 42, 231. Auch in den Sein und Zeit folgenden Schriften kommt diesem Wort eine zentrale Bedeutung zu.

[25]M. Heidegger, "Brief über den 'Humanismus'", in Wegmarken, S. 158.

[26]M. Heidegger, "Die Frage nach der Technik", in Vorträge und Aufsätze, S. 38. Siehe auch Der Satz vom Grund, 3. Auflage (Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1965), S. 207-208; "Zeit und Sein", in Zur Sache des Denkens (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1969), S. 12.

[27]Siehe M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 12.

[28]Ibid., S. 181, 303.

[29]Siehe z.B. ibid., S. 28, 31.

[30]Siehe ibid., S. 34.

[31]M. Heidegger, "Die Kehre", in Die Technik und die Kehre, S. 40.

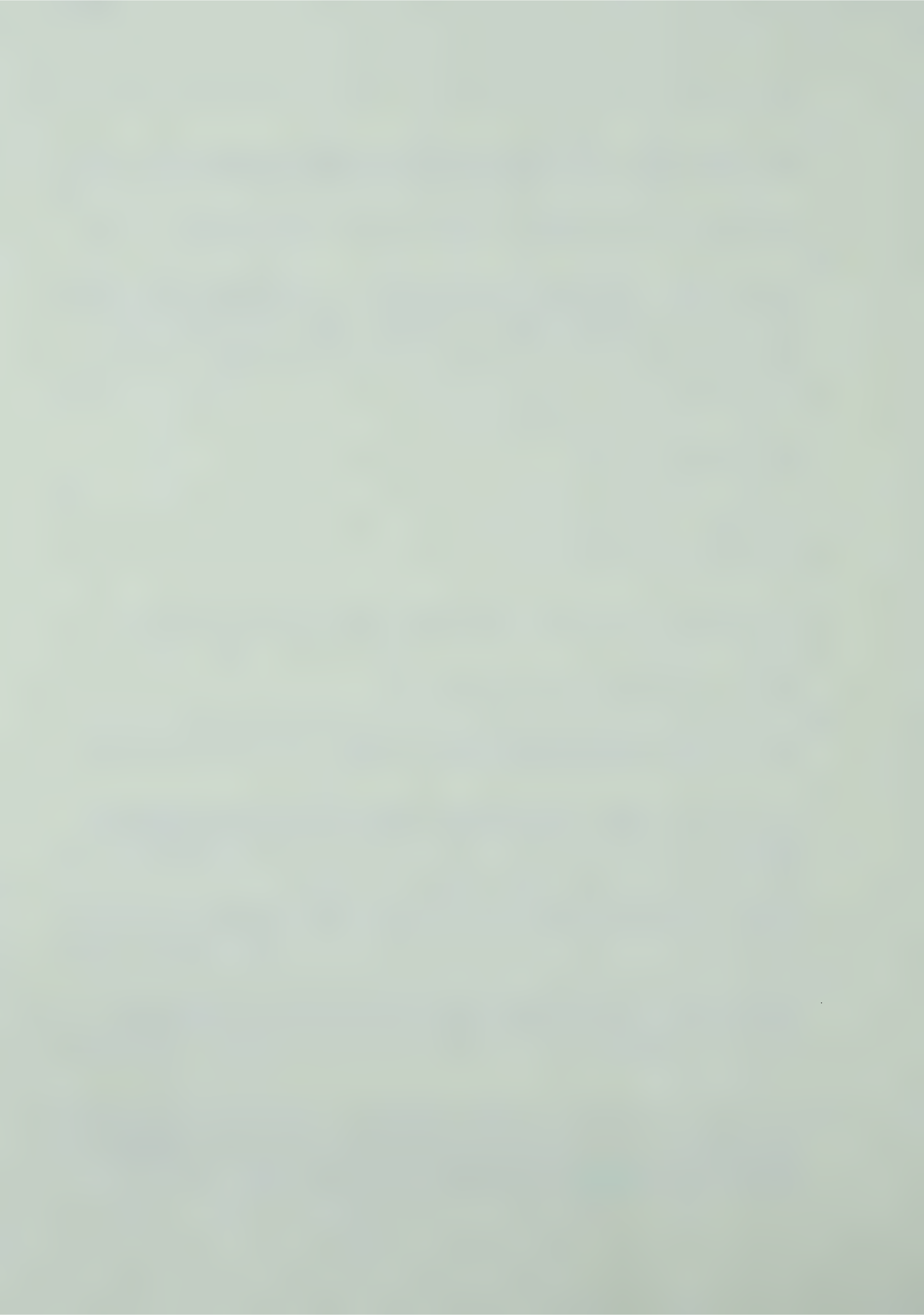
[32]Siehe M. Heidegger, Sein und Zeit, § 6.

[33]Auf S. 35 von Sein und Zeit spricht Heidegger von der "Fernhaltung alles nichtausweisenden Bestimmens". Siehe auch S. 16, 54.

[34]Ibid., S. 39. Hegel sagt gegen Ende der Vorrede zur Phänomenologie des Geistes: "Erst diejenige philosophische Exposition würde es erreichen, plastisch zu sein, welche strenge die Art des gewöhnlichen Verhältnisses der Teile eines Satzes ausschlösse."
Zitiert aus: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geistes, nach dem Text der Originalausgabe herausgegeben von Johannes Hoffmeister, 6. Auflage (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1952), S. 52.

[35]Vergleiche Ludwig Wittgenstein, Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion, herausgegeben von Cyrill Barrett, übersetzt und eingeleitet von Eberhard Bubser (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968), S. 28.

[36]Trotz der Unterschiede zwischen Heidegger und Leibniz--abgesehen z.B. von der Frage, ob das Wahrnehmen als Perzipieren, ob die Seinsweise als Substanz gedeutet werden darf--, möchte ich hier auf den 17. Abschnitt der Monadologie hinweisen, in dem es heißt:



> Übrigens ist man gezwungen zuzugestehen, daß die Perzeption und das, was davon abhängt, durch mechanische Gründe, das heißt durch Figuren und Bewegungen, nicht erklärbar ist. Und denkt man sich aus, daß es eine Maschine gäbe, deren Bauart es bewirke, zu denken, zu fühlen und Perzeptionen zu haben, so wird man sie sich unter Beibehaltung der gleichen Maßstabverhältnisse derart vergrößert vorstellen können, daß man in sie wie in eine Mühle einzutreten vermöchte. Dies gesetzt, wird man in ihr, sobald man sie besucht, nur Stücke finden, die einander stoßen, und niemals etwas, das eine Perzeption erklären möchte. So muß man die Perzeption in der einfachen Substanz und nicht in dem Zusammengesetzten oder in der Maschine suchen. Auch kann man nur dies in der einfachen Substanz finden, das heißt Perzeptionen und ihre Veränderungen. So können alle die inneren Handlungen der einfachen Substanzen nur eben darin bestehen.

Zitiert aus: Gottfried Wilhelm Leibniz, Philosophische Schriften, Band I: Kleine Schriften zur Metaphysik, herausgegeben und übersetzt von Hans Heinz Holz (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965), S. 445, 447.

[37]Siehe M. Heidegger, Nietzsche, II, 194.
Siehe auch R. Wisser, Hrsg., Martin Heidegger im Gespräch, S. 69.
Im "Brief über den 'Humanismus'", in Wegmarken, S. 158, sagt Heidegger mit Bezug auf "die Frage nach dem 'Wesen' des Menschen": "Diese Frage pflegen wir gleich ungemäß zu stellen, ob wir fragen, was der Mensch sei, oder ob wir fragen, wer der Mensch sei. Denn im Wer? oder Was? halten wir schon nach einem Personhaften oder nach einem Gegenstand Ausschau. Allein das Personhafte verfehlt und verbaut zugleich das Wesende der seinsgeschichtlichen Ek-sistenz nicht weniger als das Gegenständliche."

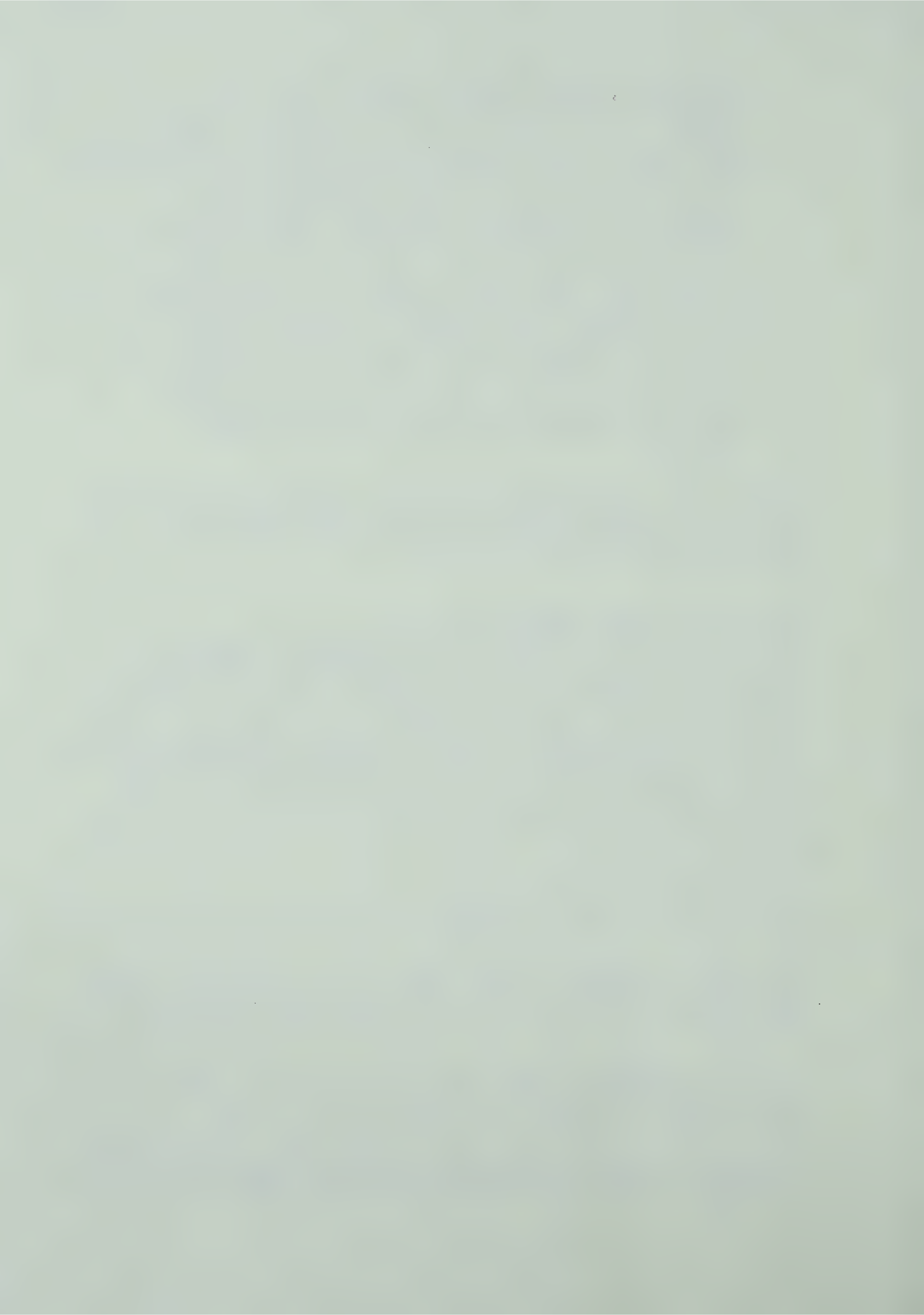
[38]M. Heidegger, Nietzsche, I, 278.

[39]A.J. Ayer, ed., Logical Positivism, p. 49.

[40]David Hume, A Treatise of Human Nature, Book I, Appendix. Zitiert aus: Charles W. Hendel, Jr., ed., Hume Selections (New York: Charles Scribner's Sons, 1955), p. 104.

[41]D. Hume, A Treatise of Human Nature, Book I, Part IV, Section 6: Of Personal Identity.
Zitiert aus: C.W. Hendel, ed., Hume Selections, p. 85.

[42]B. Russell, "Logical Atomism", in Logical Positivism, ed. A.J. Ayer, pp. 44-45.



[43]Wittgenstein soll im Zusammenhang einer Vorlesung über Ästhetik gesagt haben:

> Man hält den Atomismus für selbstverständlich. . . . Wir haben uns so an dieses Bild gewöhnt, daß es ist, als ob wir alle schon Atome gesehen hätten.
>
> Wir neigen immer dazu, Dinge auf andere Dinge zurückzuführen.
>
> Die Anziehungskraft gewisser Arten von Erklärungen ist ganz überwältigend. . . . Besonders Erklärungen der Art "Dies ist in Wirklichkeit nur jenes".

Zitiert aus: L. Wittgenstein, Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion, S. 40, 41, 50.

[44]Wie bereits erwähnt, werden die Wesensmomente in Sein und Zeit Existenzialien genannt. Dort heißt es z.B. auf S. 44: "Alle Explikate, die der Analytik des Daseins entspringen, sind gewonnen im Hinblick auf seine Existenzstruktur. Weil sie sich aus der Existenzialität bestimmen, nennen wir die Seinscharaktere des Daseins Existenzialien. Sie sind scharf zu trennen von den Seinsbestimmungen des nicht daseinsmäßigen Seienden, die wir Kategorien nennen."

[45]M. Heidegger, Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), herausgegeben von Hildegard Feick (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1971), S. 35, 38.

[46]M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, 3. Auflage (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1965), S. 203.

[47]M. Heidegger, "Einleitung zu 'Was ist Metaphysik?'", in Wegmarken, S. 205.

[48]Siehe B. Russell, "Logical Atomism", in A.J. Ayer, ed., Logical Positivism, pp. 45-47.

[49]M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 133, 350-351. Siehe auch S. 132, 147, 170.

[50]Ibid., S. 160.

[51]Ibid., S. 12, 52-53, 406.

[52]Ibid., S. 408.



[53]M. Heidegger, "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens", in Zur Sache des Denkens, S. 72, 73.

[54]Siehe M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 223: "Das Dasein ist gleichursprünglich in der Wahrheit und Unwahrheit."

[55]Ibid., S. 15.

[56]Ist also von dem Sich-Zeigen des Phänomens die Rede, so muß das Reflexivpronomen in diesem eingeschränkten Sinne verstanden werden. Es sollte nun auch deutlich sein, warum mit dem "Sich-Zeigen des Phänomens" nicht gemeint sein kann, daß sich die Seinsweise dem Menschen wie ein Gegenstand zeigt. Das Phänomen der Phänomenologie ist kein Objekt für ein menschliches Subjekt.

In der "Einleitung zu 'Was ist Metaphysik?'", in Wegmarken, S. 203, sagt Heidegger: "Von der recht gedachten 'Existenz' her läßt sich das 'Wesen' des Daseins denken, in dessen Offenheit das Sein selbst sich bekundet und verbirgt, gewährt und entzieht . . . ."

[57]M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, S. 213-215.

[58]M. Heidegger, "Brief über den 'Humanismus'", in Wegmarken, S. 149.

[59]M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 129.

[60]Vergleiche z.B. M. Heidegger, "Die Kehre", in Die Technik und die Kehre, S. 44: "Denn dem Seienden wird das 'es ist' und das 'ist' nur insofern zugesprochen, als das Seiende hinsichtlich seines Seins angesprochen wird."

[61]René Descartes, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, auf Grund der Ausgaben von Artur Buchenau neu herausgegeben von Lüder Gäbe (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1959), S. 152-155.

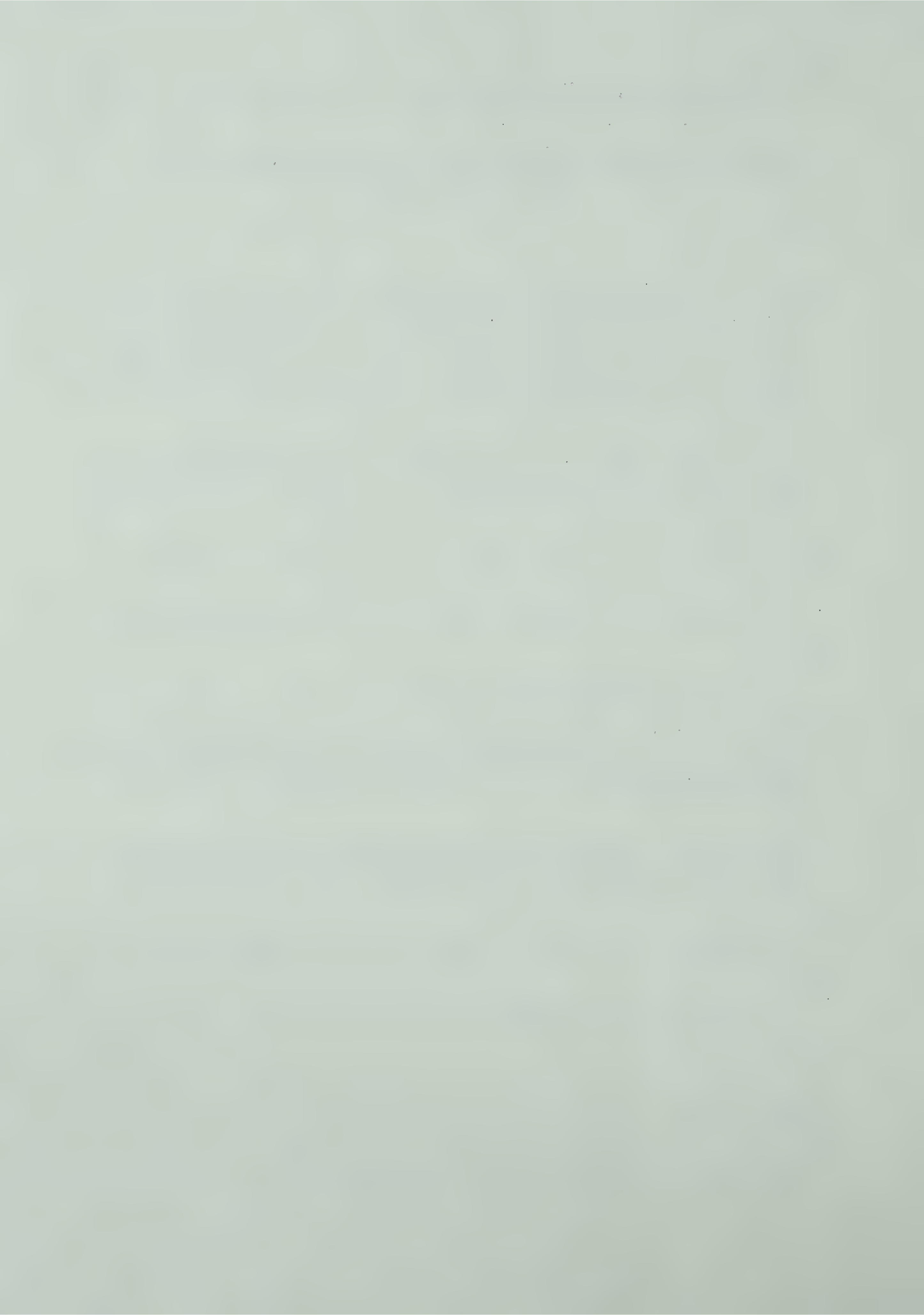
[62]M. Heidegger, "Brief über den 'Humanismus'", in Wegmarken, S. 159.

[63]M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 12-13.

[64]Ibid., S. 181.

[65]Ibid., S. 41.

[66]Ibid., S. 131, 334. Siehe auch S. 53, 180, 436.



[67]Im Jahre 1957 sagte Heidegger in seiner Antrittsrede vor der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, daß die "Frage nach dem Einfachen des Mannigfachen im Sein" der Anlaß für die Abhandlung _Sein und Zeit_ gewesen sei. Siehe M. Heidegger, _Frühe Schriften_ (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1972), S. X.

[68]R. Descartes, _Die Prinzipien der Philosophie_, übersetzt und erläutert von Artur Buchenau, 7. Auflage (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1965), S. 8.

[69]Siehe R. Carnap, _Der logische Aufbau der Welt_, §177: "Konstitutionstheorie und transzendentaler Idealismus vertreten übereinstimmend die Auffassung: alle Gegenstände der Erkenntnis werden konstituiert (in idealistischer Sprache: 'im Denken erzeugt'); und zwar sind die konstituierten Gegenstände nur als logische Formen, die in bestimmter Weise aufgebaut sind, Objekte der begrifflichen Erkenntnis." Siehe auch das Vorwort zur 2. Auflage.

[70]Siehe ibid., §§ 100, 101, 103.

[71]Ibid., §100. Siehe auch § 102.

[72]Ibid., §100.

[73]Ibid.

[74]Ibid. Siehe auch §179.

[75]Ibid., §101.

[76]Ibid., § 103.

[77]Siehe ibid., § 163, wo es heißt: "Nicht 'ich denke', sondern 'es denkt in mir', sagt Russell . . . , und wir würden auch noch wie Lichtenberg . . . das 'in mir' streichen." Siehe auch § 65.

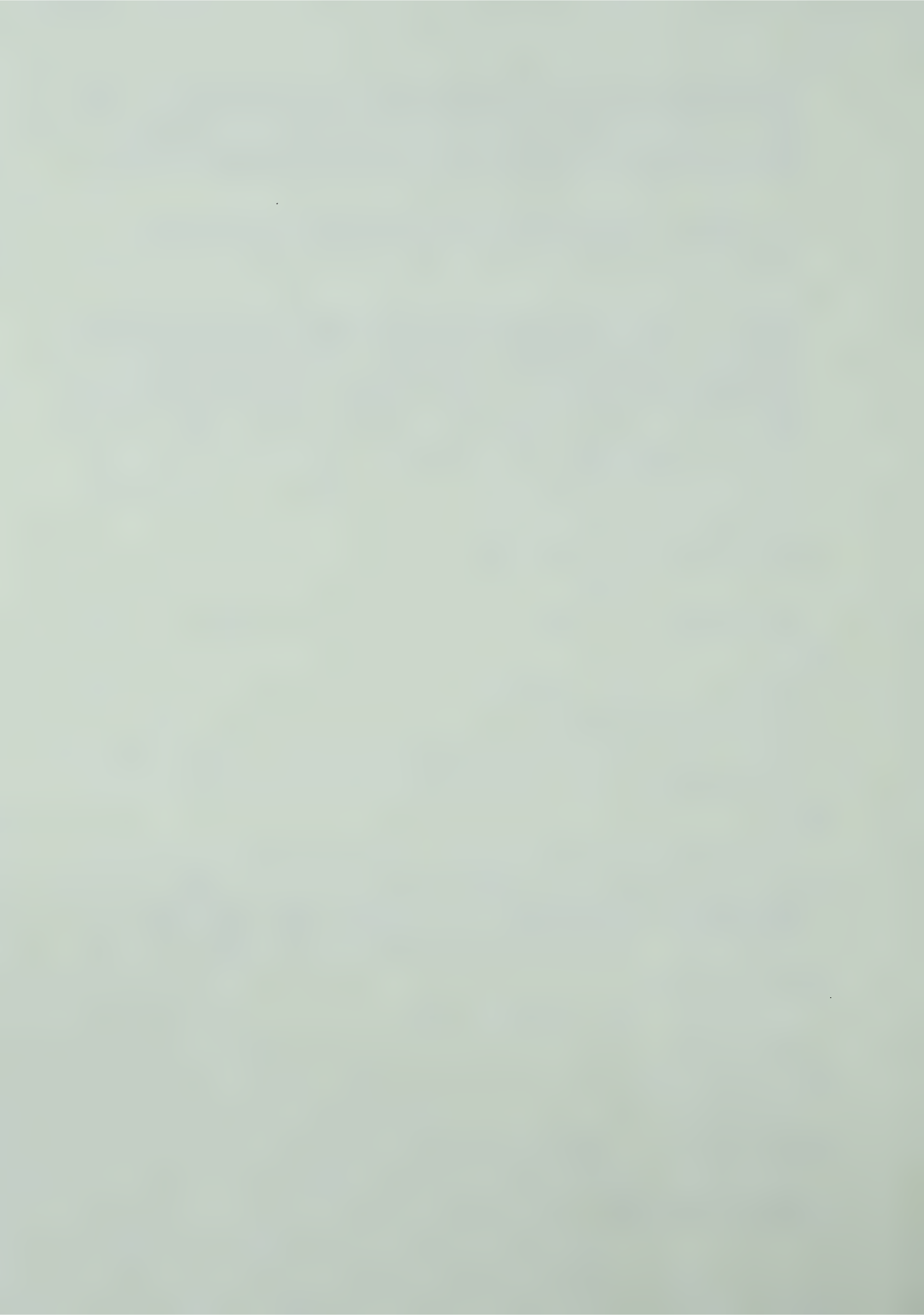
[78]Ibid., § 101.

[79]Ibid., § 102.

[80]Ibid., §§ 64, 65.

[81]Ibid., § 54.

[82]Ibid., §§ 58, 59.



[83]Ibid., § 54.

[84]Ibid., § 56.

[85]Ibid., § 2. Siehe auch § 35.

[86]Ludwig von Bertalanffy gibt eine Zusammenfassung verschiedener Möglichkeiten der Integration der Wissenschaften in "General System Theory as Integrating Factor in Contemporary Science and in Philosophy", in Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien, 2.-9. September 1968, 6 Bände (Wien: Herder & Co., 1968-1971), II, 335-340.

[87]Siehe auch R. Carnap, Der logische Aufbau der Welt, § 3. Dieser Abschnitt ist betitelt: "Der Weg: Wirklichkeitsanalyse mit Hilfe der Relationstheorie".

[88]Ibid., § 105.

[89]Ibid.

[90]Ibid., §§ 29, 30.

[91]Willard V. Quine, "Epistemology Naturalized", in Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, VI, 91.

[92]Siehe M. Heidegger, "Wissenschaft und Besinnung", in Vorträge und Aufsätze, S. 48-52.
Im Nachwort zu "Das Ding", in Vorträge und Aufsätze, S. 182, heißt es: "'Sein' ist keineswegs identisch mit der Wirklichkeit oder mit dem gerade festgestellten Wirklichen."

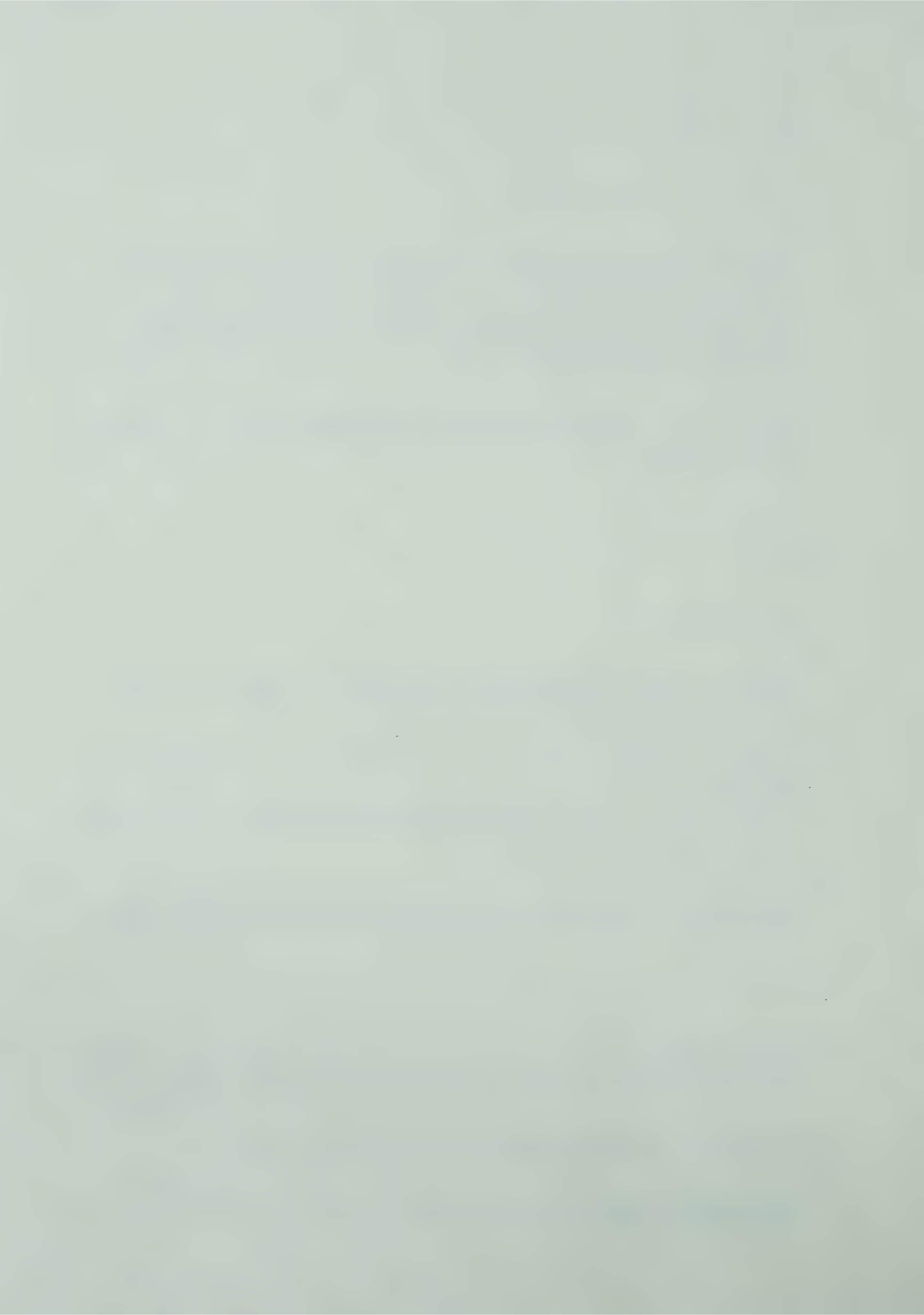
[93]M. Heidegger, "Aus einem Gespräch von der Sprache", in Unterwegs zur Sprache, 3. Auflage (Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1965), S. 129-130.

[94]R. Carnap, Der logische Aufbau der Welt, § 179.

[95]In Der Satz vom Grund, S. 192, sagt Heidegger: "Nihil sine ratione, Nichts ohne Grund; so lautet die kaum ausgesprochene Formel für eine überall maßgebende Meinung, der wir unser Vorstellen anvertrauen."

[96]R. Carnap, Der logische Aufbau der Welt, §§ 150, 151.

[97]Auf Heideggers Verständnis der Metaphysik wird im letzten Teil eingegangen werden.



[98] M. Heidegger, Der Satz vom Grund, S. 93.

[99] M. Heidegger, "Die Kehre", in Die Technik und die Kehre, S. 42-43.

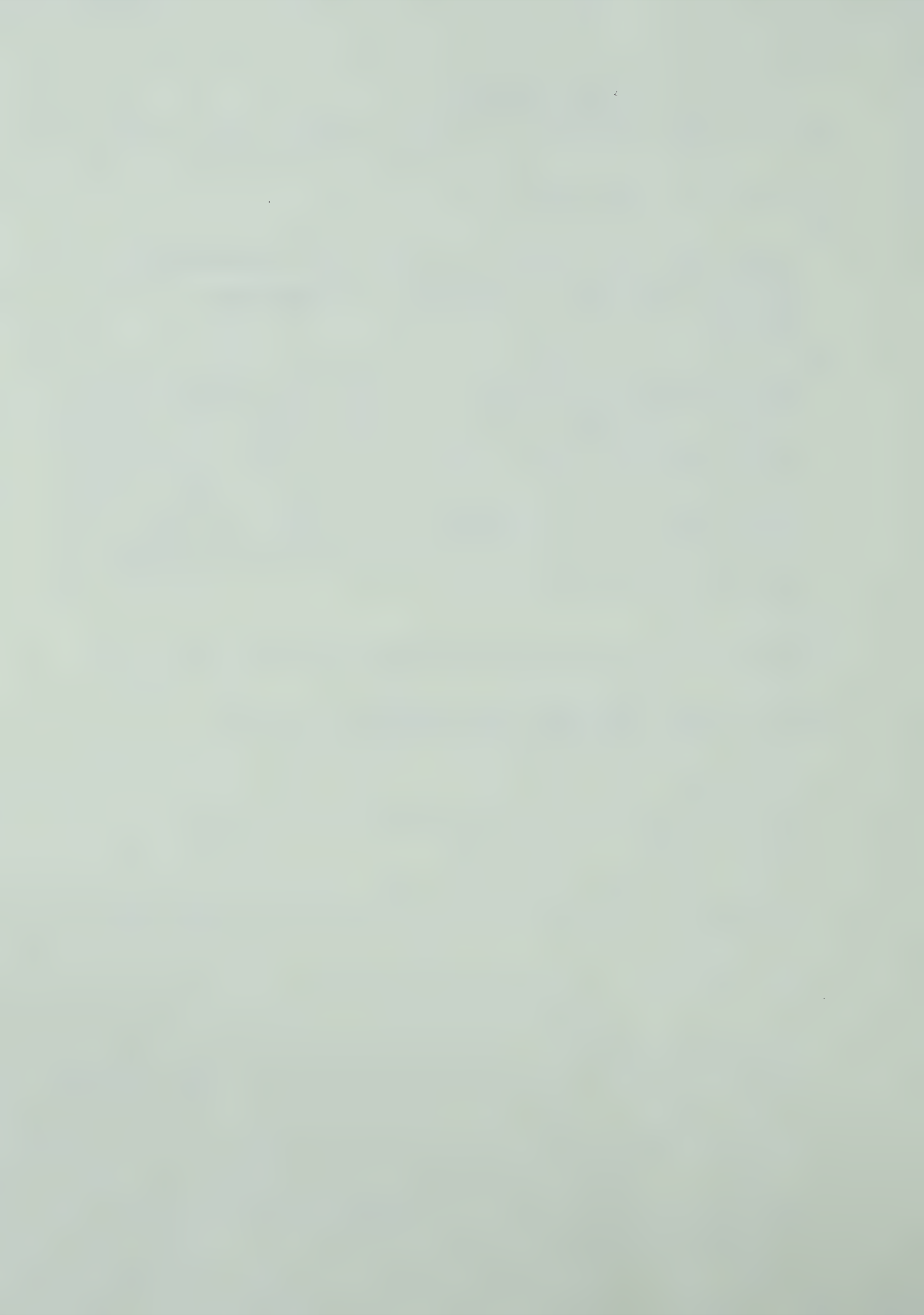
[100] Ibid., S. 46. Siehe auch S. 45.

[101] M. Heidegger, "Logos (Heraklit, Fragment 50)", in Vorträge und Aufsätze, S. 214.
Siehe auch "Brief über den 'Humanismus'", in Wegmarken, S. 156; Nietzsche, I, 55, 119.

[102] Ähnlich äußert sich Wittgenstein im Vorwort und am Ende (6.52) des Tractatus logico-philosophicus. Wiederholt weist er darauf hin, daß es dieses "Wesentliche" gibt und daß es sich zeigt (6.522). Solange er jedoch dem Denken bzw. dem Ausdruck der Gedanken eine Grenze ziehen wollte (siehe das Vorwort), solange seine Bestimmung der Sprache von den Gegenständen der Naturwissenschaft her erfolgte, mußte er dieses "Wesentliche" als das Unaussprechliche ausgrenzen. Hingegen ist das phänomenologische Denken Heideggers nicht bestrebt, das Denken und die Sprache derart zu begrenzen. Es versucht nicht, die Sprache vom Seienden her zu bestimmen. Es sucht der Sprache als einem Moment des Wesens des Seins zu entsprechen.

[103] Zitiert aus: G.W. Leibniz, Philosophische Schriften, I, 441, 131, 133.

[104] Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 158, B 197.



Anmerkungen zum Zweiten Teil

[1]M. Heidegger, _Sein und Zeit_, S. 53-54.

[2]Ibid., S. 101.

[3]Ibid., S. 104.

[4]Ibid., S. 367-368.

[5]Ibid., S. 54.

[6]Ibid., S. 55.

[7]Ibid., S. 4, 207, 208.

[8]Ibid., S. 54-55.

[9]M. Heidegger, "Vom Wesen des Grundes", in _Wegmarken_, S. 37.

[10]M. Heidegger, "Das Ding", in _Vorträge und Aufsätze_, S. 178.

[11]M. Heidegger, _Sein und Zeit_, S. 55.

[12]M. Heidegger, "Brief über den 'Humanismus'", in _Wegmarken_, S. 164.

[13]M. Heidegger, _Sein und Zeit_, S. 206.

[14]Ibid., S. 55.

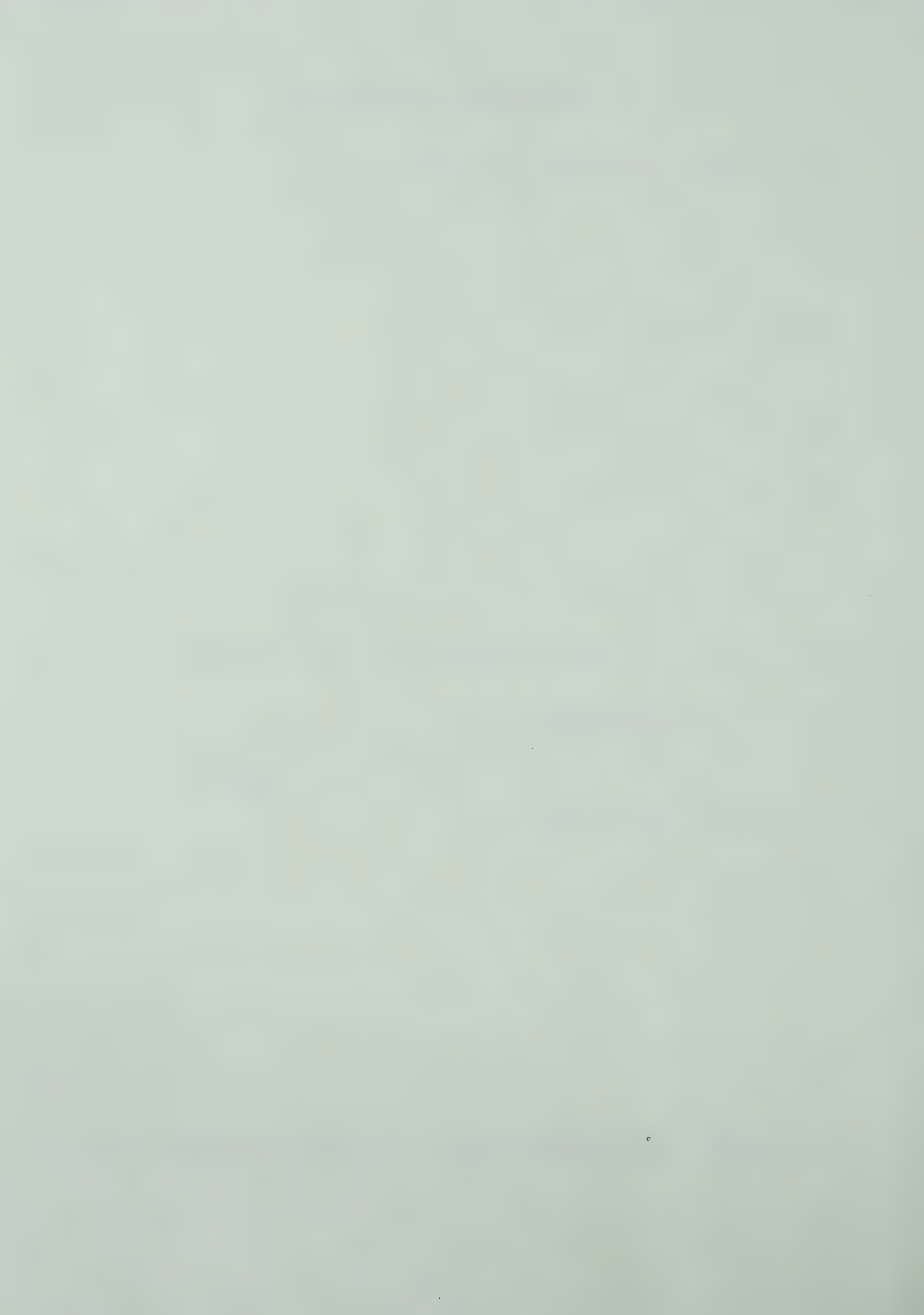
[15]Ibid., S. 57.

[16]Ibid., S. 202.

[17]Ibid., S. 206.

[18]Ibid., S. 205.

[19]M. Heidegger, "Bauen Wohnen Denken", in _Vorträge und Aufsätze_, S. 157.



[20]Vergleiche M. Heidegger, Rezension über E. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen, 2. Teil: Das mythische Denken*, in *Deutsche Literaturzeitung*, 21. Heft (1928), Sp. 1003.

[21]M. Heidegger, *Die Kunst und der Raum* (St. Gallen: Erker-Verlag, 1969), S. 6-7.

[22]Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Neudruck der von Raymund Schmidt besorgten Ausgabe (Hamburg: Felix Meiner, 1956), A 26, B 42-43.

[23]M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding: Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1962), S. 156.

[24]M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 365.

[25]Ibid., S. 60.

[26]Ibid., S. 110.

[27]M. Heidegger, "Bauen Wohnen Denken", in *Vorträge und Aufsätze*, S. 156.

[28]M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, S. 13.

[29]M. Heidegger, "Das Wesen der Sprache", in *Unterwegs zur Sprache*, S. 209, 213.

[30]Marjorie Grene, "Heidegger, Martin", in *The Encyclopedia of Philosophy*, III, 460.

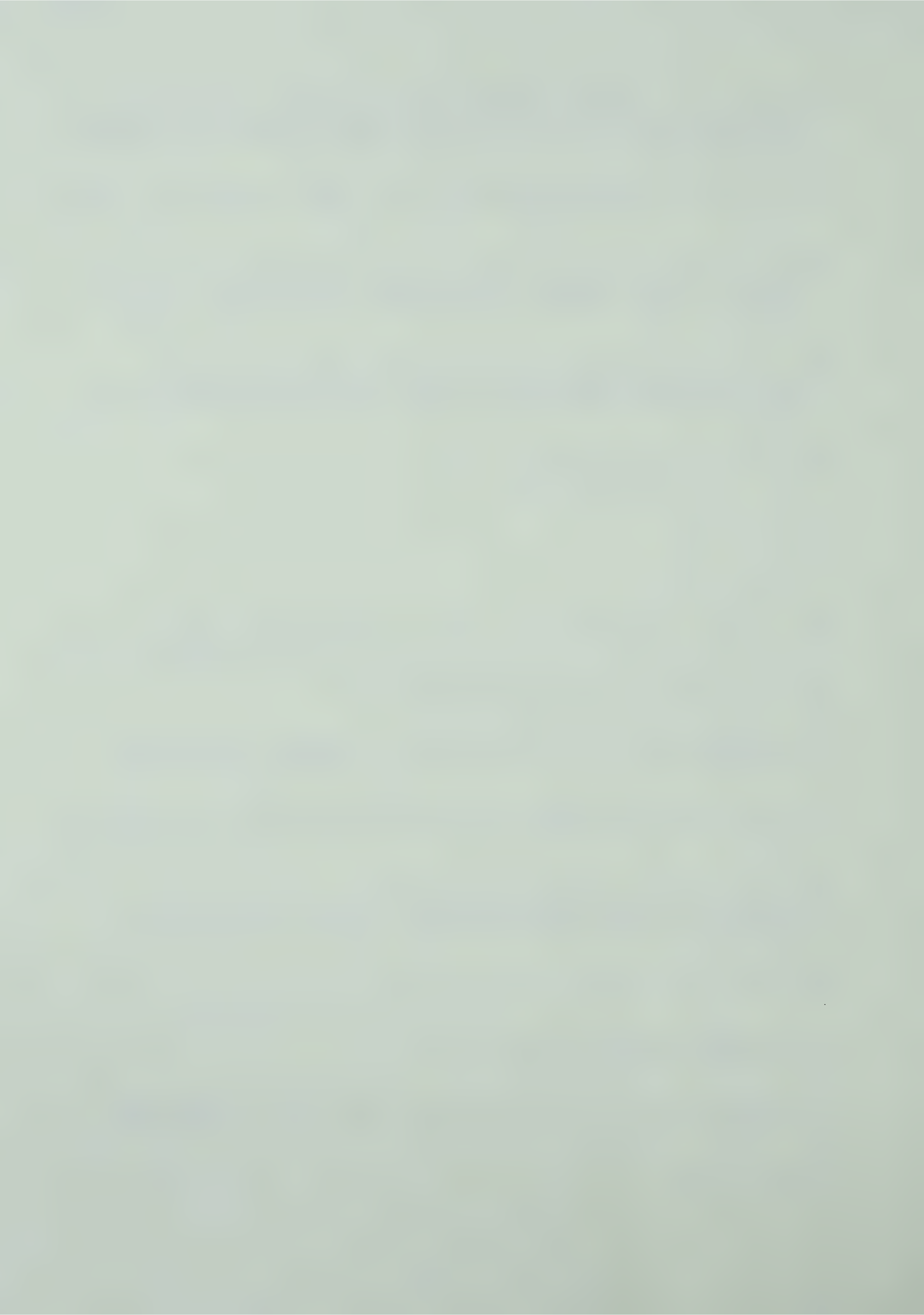
[31]Leopold Rosenmayr, "Gesellschaftsbild und Kulturkritik Martin Heideggers", in *Das Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 46 (1960), S. 4-5.

[32]M. Heidegger, "Brief über den 'Humanismus'", in *Wegmarken*, S. 164.

[33]M. Heidegger, *Frühe Schriften*, S. XI.

[34]M. Heidegger, "Einleitung zu 'Was ist Metaphysik?'", in *Wegmarken*, S. 204.

[35]Ibid., S. 202.



[36] M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 46, 322, 332.

[37] Ibid., S. 318.

[38] Ibid., S. 323.

[39] Gilbert Ryle, "The Systematic Elusiveness of 'I'", The Concept of Mind (Peregrine Books, 1963), pp. 186-189.

[40] M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 115-116.

[41] Ibid., S. 129.

[42] Ibid., S. 332.

[43] Ibid., S. 130.

[44] Vergleiche M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, 3. Auflage (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1966), S. 110; Nietzsche, I, 275-276.

[45] Jean-Paul Sartre, "Ist der Existentialismus ein Humanismus?", in Drei Essays (Frankfurt/Main und Berlin: Verlag Ullstein, 1966), S. 9.

[46] M. Heidegger, Nietzsche, II, 194.

[47] M. Heidegger, Die Frage nach dem Ding, S. 81-82. Siehe auch Nietzsche, II, 141.

[48] M. Heidegger, Nietzsche, II, 153, 162-163.

[49] Ibid., S. 164.

[50] Ibid., S. 190.

[51] Ibid. Siehe auch S. 169, 172.

[52] Ibid., S. 138.

[53] Ibid., S. 162.

[54] M. Heidegger, "Mein Weg in die Phänomenologie" und "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens", in Zur Sache des Denkens, S. 84, 70. Siehe auch S. 69.



[55]M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 115.

[56]Siehe das Vorwort zu William J. Richardson, Heidegger: Through Phenomenology to Thought (The Hague: M. Nijhoff, 1963), pp. XIII, XV.

[57]M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 43, 318.

[58]Ibid., S. 117, 267.

[59]Siehe M. Heidegger, Nietzsche, II, 155.

[60]Siehe M. Heidegger, "Zeit und Sein", in Zur Sache des Denkens, S. 18-19. Siehe auch ibid., S. 55; Die Frage nach dem Ding, S. 34-37; "Brief über den 'Humanismus'", in Wegmarken, S. 145-146.

[61]Friedrich Nietzsche, "Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre", Werke, herausgegeben von Karl Schlechta (München: Carl Hanser, 1966, Lizenzausgabe für die Mitglieder der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt), III, 456. Siehe auch "Jenseits von Gut und Böse", Werke, II, 580-581, 615-616.

[62]Siehe z.B. M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, S. 108; Was heißt Denken?, 2. Auflage (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1961), S. 95.

[63]Siehe die Bestimmung des Menschen als "Mängelwesen" in Arnold Gehlen, Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt, 8. Auflage (Frankfurt/Main und Bonn: Athenäum Verlag, 1966), S. 20, 33, 83, 354.

[64]Siehe M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 117.

[65]Siehe M. Heidegger, Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), S. 228.

[66]M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, S. 22.

[67]M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 129.

[68]Siehe z.B. M. Heidegger, "Der Ursprung des Kunstwerkes", in Holzwege, S. 55; Einführung in die Metaphysik, S. 16; Gelassenheit, 2. Auflage (Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1960), S. 61.

[69]M. Heidegger im Vorwort zu W.J. Richardson, Heidegger: Through Phenomenology to Thought, p. XIX.



[70]M. Heidegger, "Brief über den 'Humanismus'", in *Wegmarken*, S. 180.

[71]Siehe M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 58-60.

[72]Ibid., S. 58-59.

[73]Ibid., S. 58.

[74]Ibid., S. 59. Siehe auch S. 60.

[75]Siehe ibid., S. 60.

[76]Ibid., S. 116.

[77]M. Heidegger, "Brief über den 'Humanismus'", in *Wegmarken*, S. 180.

[78]M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 315.

[79]M. Heidegger, *Nietzsche*, II, 195.

[80]M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 366.

[81]Ibid.

[82]Ibid., S. 365-366.

[83]Siehe ibid., S. 62.

[84]Ibid.

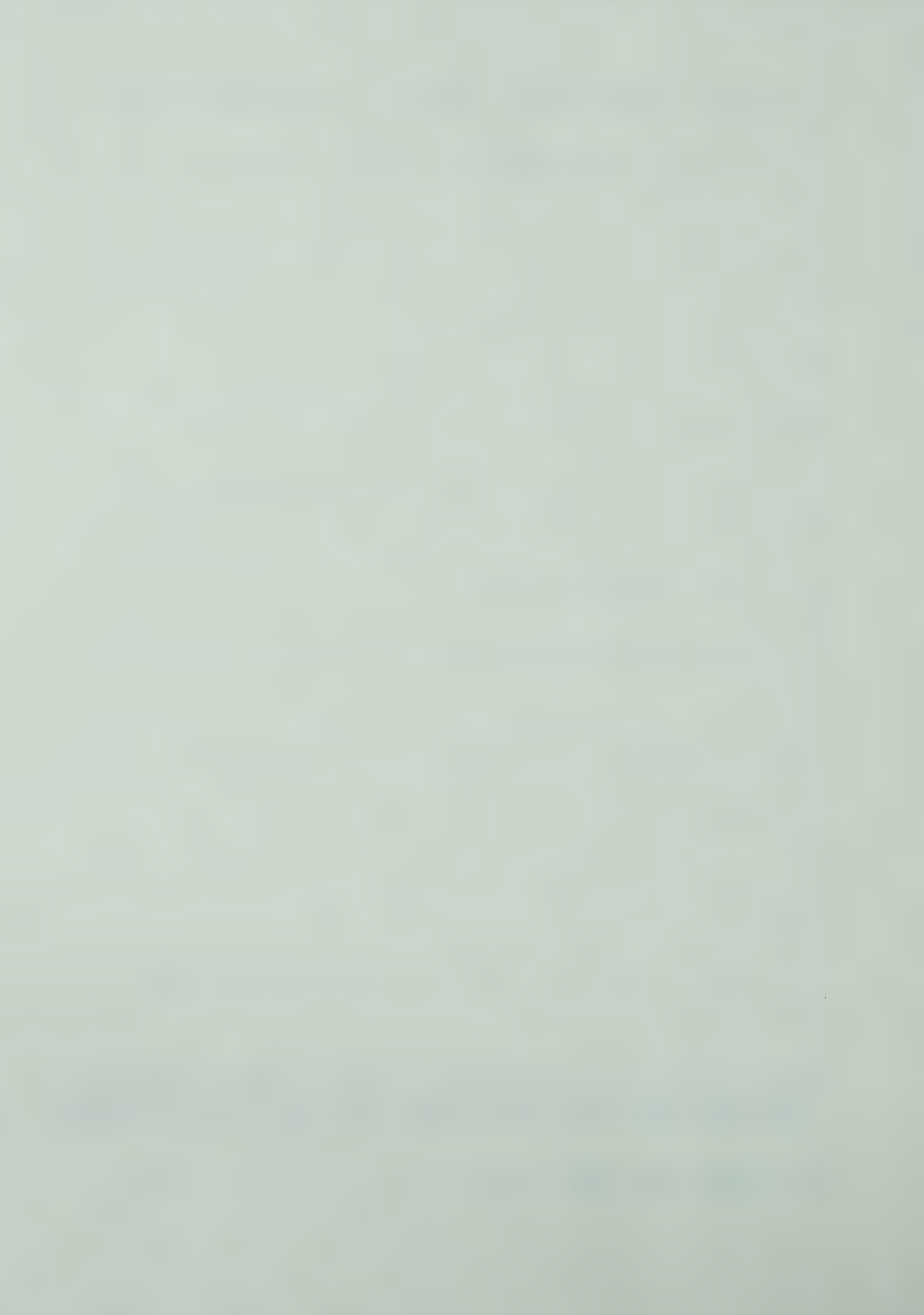
[85]Ibid.

[86]M. Heidegger, "Bauen Wohnen Denken", in *Vorträge und Aufsätze*, S. 157.

[87]Ibid., S. 158.

[88]Vergleiche z.B. Medard Boss, "Martin Heidegger und die Ärzte", in *Martin Heidegger zum Siebzigsten Geburtstag*, Festschrift herausgegeben von Günther Neske (Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1959), S. 276-290.

[89]M. Heidegger, *Nietzsche*, II, 195.



[90]M. Heidegger, Gelassenheit, S. 31, 57-58; Nietzsche, II, 377. Siehe auch "Brief über den 'Humanismus'", in Wegmarken, S. 164.

[91]Siehe M. Heidegger, "Einleitung zu: 'Was ist Metaphysik?'", in Wegmarken, S. 203.

[92]R. Wisser, Hrsg., Martin Heidegger im Gespräch, S. 70.

[93]Siehe M. Heidegger, "Brief über den 'Humanismus'", in Wegmarken, S. 167.

[94]M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, S. 106.

[95]M. Heidegger, Nietzsche, II, 194.

[96]Siehe M. Heidegger, "Der Satz der Identität", in Identität und Differenz, S. 21-25.

[97]M. Heidegger, Was heißt Denken?, S. 74.

[98]M. Heidegger, Der Satz vom Grund, S. 158.

[99]M. Heidegger, "Zur Seinsfrage", in Wegmarken, S. 235.

[100]Ibid., S. 239.
Auf S. 236-237 weist Heidegger außerdem darauf hin, daß es nötig sein könnte, die vereinzelnden und trennenden Worte "Sein" und "Mensch" aufzugeben.
Im "Zusatz" zu Der Ursprung des Kunstwerkes (Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1960), S. 100, heißt es: "In dem Titel: 'Ins-Werk-setzen der Wahrheit' . . . verbirgt sich der Bezug von Sein und Menschenwesen, welcher Bezug schon in dieser Fassung ungemäß gedacht wird,--eine bedrängende Schwierigkeit, die mir seit 'Sein und Zeit' klar ist und dann in vielerlei Fassungen zur Sprache kommt . . . ."

[101]Siehe M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, S. 107, 109. In dem "Brief über den 'Humanismus'", in Wegmarken, S. 183, heißt es: "Die Wahrheit des Seins denken, heißt zugleich: die humanitas des homo humanus denken."

[102]Siehe z.B. M. Heidegger, "Der Satz der Identität", in Identität und Differenz, S. 22-23; R. Wisser, Hrsg. Martin Heidegger im Gespräch, S. 69.



[103]M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, S. 213. In den §§ 42-44 dieser Schrift wird auf die Idee, den Einsatz, den Gang und das Ziel von Sein und Zeit eingegangen.

[104]Ibid., S. 218.

[105]Ibid., S. 216.

[106]M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 328, 18.

[107]Ibid., S. 404.

[108]Ibid., S. 17.

[109]Ibid., S. 436.

[110]Siehe ibid., S. 367.

[111]Ibid., S. 335.

[112]Ibid., S. 436.

[113]M. Heidegger, "Zeit und Sein", in Zur Sache des Denkens, S. 24.

[114]M. Heidegger, "Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag 'Zeit und Sein'", in Zur Sache des Denkens, S. 47. Siehe auch S. 31. Dieses Protokoll enthält weitere hilfreiche Hinweise für ein besseres Verständnis von Sein und Zeit.

[115]M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 367. Ähnliches wird auf S. 340-341 mit Bezug auf die "zeitliche Interpretation der Befindlichkeit" gesagt.

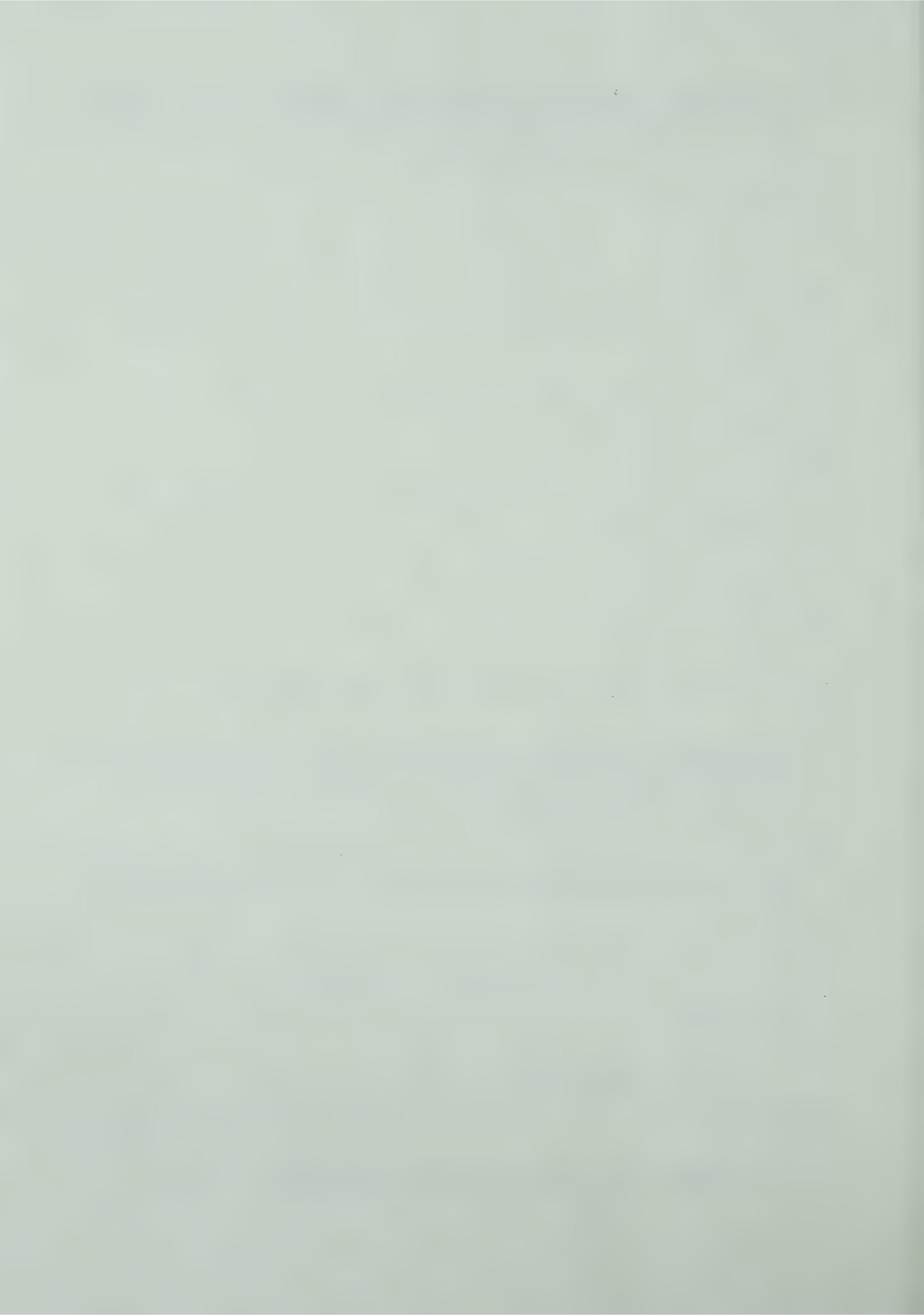
[116]M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, S. 219.

[117]Ibid., S. 215.

[118]M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 326.

[119]Ibid., S. 436.

[120]M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, S. 215.



[121] Ibid., S. 213.

[122] Ibid.

[123] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 327.

[124] Ibid., S. 436.

[125] Ibid., S. 17.

[126] Siehe M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 436-437.

[127] M. Heidegger, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), S. 229.

[128] M. Heidegger, "Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag 'Zeit und Sein'", in *Zur Sache des Denkens*, S. 38.

[129] Siehe M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 376-377.

[130] Siehe M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, S. 13, 17.

[131] Siehe M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 421. Siehe auch S. 17-18, 333.

[132] Siehe ibid., S. 377.

[133] Ibid., S. 367. Siehe auch S. 18-19.

[134] Siehe M. Heidegger, "Einleitung zu: 'Was ist Metaphysik?'", in *Wegmarken*, S. 206.

[135] M. Heidegger, "Wozu Dichter?", in *Holzwege*, S. 283. Siehe auch "Brief über den 'Humanismus'", in *Wegmarken*, S. 164.

[136] Siehe den Abschnitt "Die Zeitlichkeit als ekstatische Zeitigung" in M. Heidegger, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, S. 228-229.

[137] Vergleiche M. Heidegger, "Zeit und Sein", in *Zur Sache des Denkens*, S. 15.

[138] M. Heidegger, "Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft", in *Frühe Schriften*, S. 366.



[139]M. Heidegger, "Das Wesen der Sprache", in Unterwegs zur Sprache, S. 209. Siehe auch S. 210-214 und Sein und Zeit, S. 417-418.

[140]Siehe M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 419.

[141]M. Heidegger, "Zeit und Sein", in Zur Sache des Denkens, S. 17.

[142]M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, S. 64.

[143]Siehe M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 421.

[144]Siehe ibid., S. 422-424.

[145]M. Heidegger, Was heißt Denken?, S. 41, 40. Siehe auch S. 78.

[146]M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 373.

[147]Ibid., S. 426.

[148]Ibid.

[149]Ibid.

[150]M. Heidegger, "Zeit und Sein", in Zur Sache des Denkens, S. 12.

[151]Ibid.

[152]M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 391.

[153]M. Heidegger, "Zeit und Sein", in Zur Sache des Denkens, S. 13.

[154]Ibid., S. 12.

[155]Ibid., S. 11.

[156]Siehe ibid., S. 14.

[157]Siehe M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 423-424: "Jedes Jetzt entstammt . . . der ekstatischen Erstrecktheit der Zeitlichkeit, die jeder Kontinuität eines Vorhandenen fremd ist, ihrerseits aber die Bedingung der Möglichkeit des Zuganges zu einem vorhandenen Stetigen darstellt."



[158]Ibid., S. 374.

[159]Ibid.

[160]M. Heidegger, "Zeit und Sein", in _Zur Sache des Denkens_, S. 15.

[161]M. Heidegger, _Sein und Zeit_, S. 328-329, 350.

[162]Ibid., S. 329.

[163]M. Heidegger, "Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag 'Zeit und Sein'", in _Zur Sache des Denkens_, S. 47.

[164]M. Heidegger, _Sein und Zeit_, S. 248.

[165]Ibid., S. 329.

[166]Ibid., S. 374.

[167]M. Heidegger, Nachwort zu "Das Ding", in _Vorträge und Aufsätze_, S. 182.

[168]M. Heidegger, _Sein und Zeit_, S. 306.

[169]Ibid., S. 285.

[170]Ibid., S. 306, 284.

[171]M. Heidegger, "Brief über den 'Humanismus'", in _Wegmarken_, S. 190.

[172]Siehe M. Heidegger, _Der Satz vom Grund_, S. 122.

[173]M. Heidegger, _Nietzsche_, II, 368-369.

[174]M. Heidegger, _Der Satz vom Grund_, S. 122. Siehe auch S. 120-121.

[175]Siehe M. Heidegger, _Nietzsche_, II, 390-398.

[176]Ibid., S. 369.

[177]Ibid., S. 390.



[178] M. Heidegger, "Die Frage nach der Technik", in Vorträge und Aufsätze, S. 39.

[179] M. Heidegger, "Grundsätze des Denkens", in Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie (Freiburg und München, 1958), S. 35.

[180] M. Heidegger, "Zeit und Sein", in Zur Sache des Denkens, S. 23.

[181] In Sein und Zeit, S. 378-379, geht Heidegger ausführlicher auf die herkömmlichen Bedeutungen von "Geschichte" und "geschichtlich" ein.

[182] Ibid., S. 404.

[183] Ibid., S. 380.

[184] Ibid., S. 328.

[185] Ibid., S. 332.

[186] Ibid., § 76.

[187] Ibid., S. 20.

[188] M. Heidegger, "Grundsätze des Denkens", in Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie, S. 35.

[189] M. Heidegger, "Der Spruch des Anaximander", in Holzwege, S. 311.

[190] Ibid., S. 300.

[191] M. Heidegger, "Die Kehre", in Die Technik und die Kehre, S. 45.

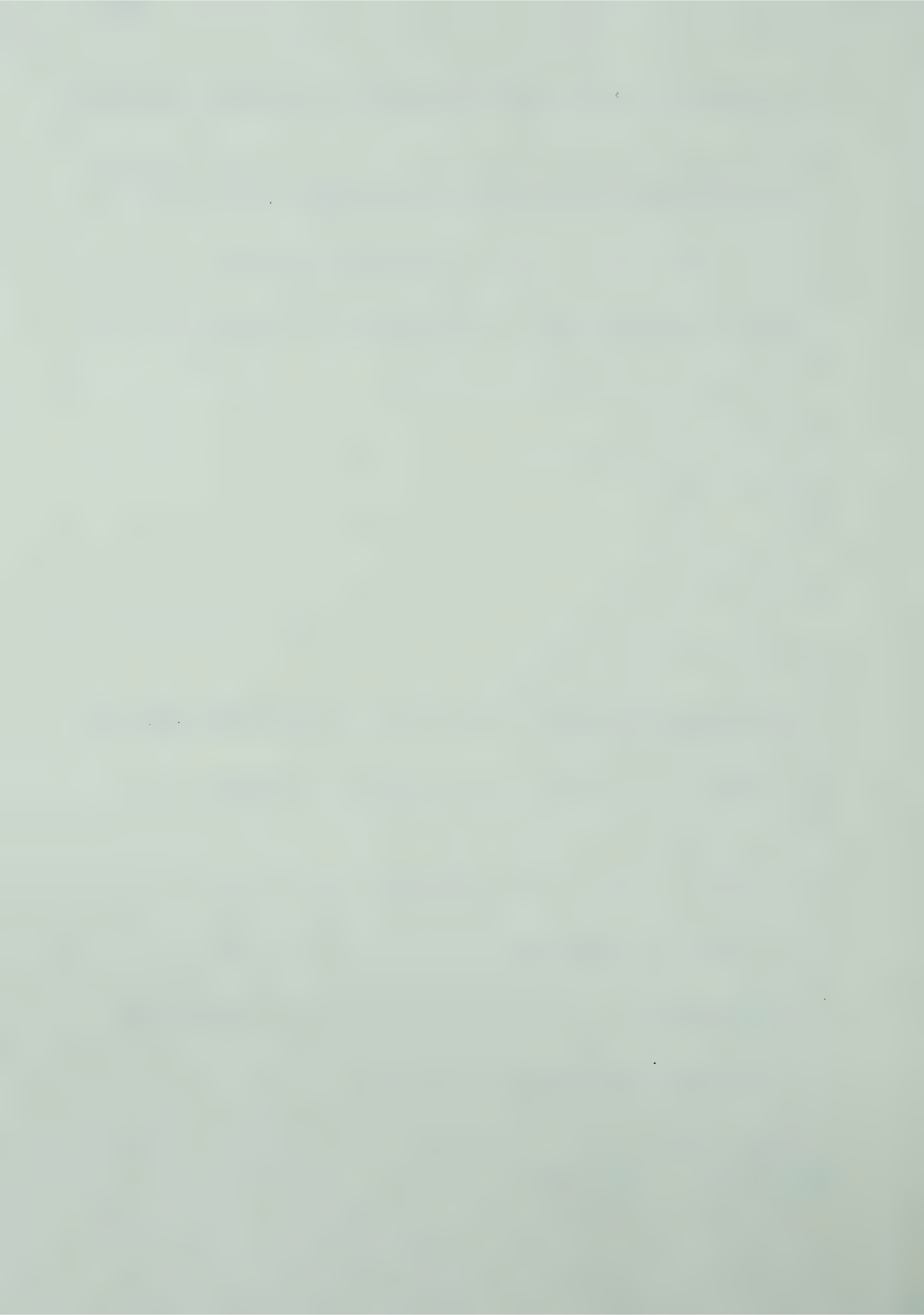
[192] M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 20. Siehe auch S. 375.

[193] M. Heidegger, "Moira (Parmenides VIII, 34-41)", in Vorträge und Aufsätze, S. 252.

[194] M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 388, 393.

[195] Ibid., S. 389.

[196] Siehe ibid., S. 381, 389.



[197]Siehe ibid., S. 379.

[198]M. Heidegger, Der Satz vom Grund, S. 110. Siehe auch S. 114.

[199]M. Heidegger, Nietzsche, II, 382.

[200]Siehe den Haupttitel von Sein und Zeit auf S. 41.

[201]M. Heidegger, "Grundsätze des Denkens", in Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie, S. 34.

[202]M. Heidegger, "Zeit und Sein", in Zur Sache des Denkens, S. 23, 8.

[203]Ibid., S. 8-9.

[204]M. Heidegger, Der Satz vom Grund, S. 120.

[205]Siehe M. Heidegger, "Zeit und Sein", in Zur Sache des Denkens, S. 17.

[206]M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 384.

[207]The Encyclopedia of Philosophy, III, 461, 463.

[208]M. Heidegger, "Zeit und Sein", in Zur Sache des Denkens, S. 9.

[209]M. Heidegger, "Der Spruch des Anaximander", in Holzwege, S. 311.

[210]M. Heidegger, Nietzsche, II, 383.

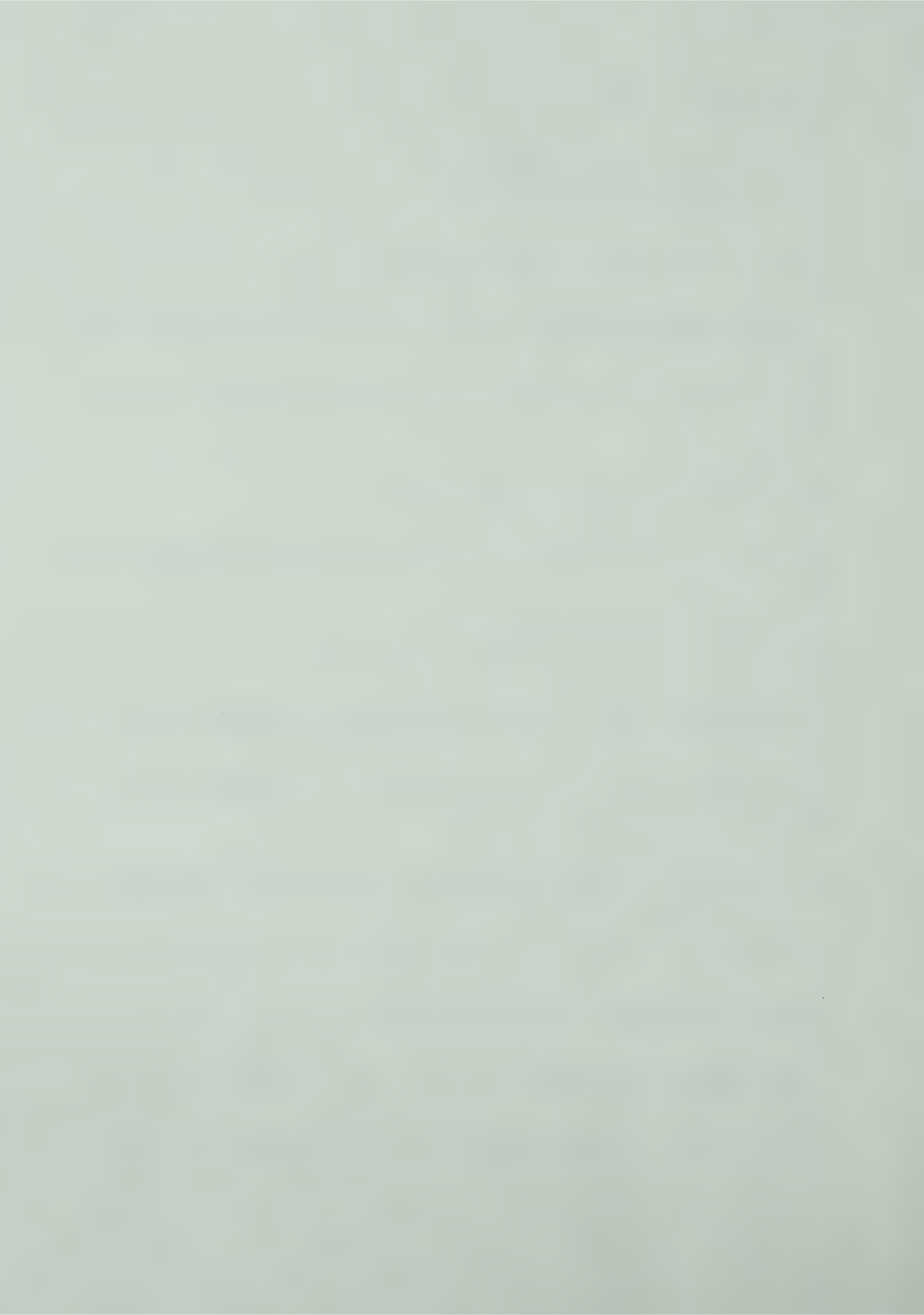
[211]M. Heidegger, "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik", in Identität und Differenz, S. 64.

[212]M. Heidegger, "Die Kehre", in Die Technik und die Kehre, S. 43.

[213]Siehe M. Heidegger, Der Satz vom Grund, S. 154.

[214]M. Heidegger, "Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft", in Frühe Schriften, S. 373.

[215]M. Heidegger, Der Satz vom Grund, S. 121-122. Siehe auch S. 119.



[216] M. Heidegger, "Die Frage nach der Technik", in Vorträge und Aufsätze, S. 26, 40.

[217] Ibid., S. 39-40.

[218] M. Heidegger, "Grundsätze des Denkens", in Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie, S. 40. Siehe z.B. auch S. 38, 41.

[219] M. Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes", in Holzwege, S. 70-71.

[220] M. Heidegger, "Der Weg zur Sprache", in Unterwegs zur Sprache, S. 264-265.

[221] M. Heidegger, Der Satz vom Grund, S. 121. Siehe auch S. 110, 161.

[222] M. Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes", in Holzwege, S. 88. Siehe z.B. auch "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens", in Zur Sache des Denkens, S. 62.

[223] Siehe M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 16-17, 44.

[224] M. Heidegger, Rezension über E. Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken, in Deutsche Literaturzeitung, 21. Heft (1928), Sp. 1009. Hinweise auf die formale Gültigkeit der Existenzialien sind auch enthalten in M. Heidegger, Phänomenologie und Theologie. S. 29-31.

[225] Siehe M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 17.

[226] M. Heidegger, Nietzsche, II, 25.

[227] M. Heidegger, Die Frage nach dem Ding, S. 33.

[228] M. Heidegger, "Der Spruch des Anaximander", in Holzwege, S. 340-341. Siehe z.B. auch M. Heidegger, Nietzsche, I, 507, sowie II, 483.

[229] M. Heidegger, "Der Spruch des Anaximander", in Holzwege, S. 309-310.

[230] M. Heidegger, "Die Frage nach der Technik", in Vorträge und Aufsätze, S. 25.

[231] M. Heidegger, "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'", in Holzwege, S. 196.

[232] M. Heidegger, Der Satz vom Grund, S. 154. Siehe auch S. 110.



Anmerkungen zum Dritten Teil

[1]M. Heidegger, "Die Kehre", in Die Technik und die Kehre, S. 43.

[2]Siehe Jürgen Habermas, "Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'", in Technik und Wissenschaft als "Ideologie" (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968), S. 54-58.

[3]Jürgen Habermas, "Verwissenschaftlichte Politik und öffentliche Meinung", in Technik und Wissenschaft als "Ideologie", S. 135.

[4]Siehe ibid., S. 134-136.

[5]Siehe M. Heidegger, "Die Frage nach der Technik", in Vorträge und Aufsätze, S. 15.

[6]M. Heidegger, Was heißt Denken?, S. 53.

[7]M. Heidegger, "Die Frage nach der Technik", in Vorträge und Aufsätze, S. 28-29. Siehe auch S. 13-14.

[8]M. Heidegger, "Der Satz der Identität", in Identität und Differenz, S. 26.

[9]M. Heidegger, Was heißt Denken?, S. 155. Siehe auch S. 53.

[10]M. Heidegger, "Die Frage nach der Technik", in Vorträge und Aufsätze, S. 13.

[11]M. Heidegger, "Der Satz der Identität", in Identität und Differenz, S. 26.

[12]M. Heidegger, "Die Kehre", in Die Technik und die Kehre, S. 46.

[13]M. Heidegger, "Die Frage nach der Technik", in Vorträge und Aufsätze, S. 15.

[14]Ibid., S. 31-32.

[15]M. Heidegger, "Die Kehre", in Die Technik und die Kehre, S. 38.

[16]M. Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes", in Holzwege, S. 103.



[17]Siehe M. Heidegger, _Was heißt Denken?_, S. 53-54.

[18]R. Wisser, Hrsg., _Martin Heidegger im Gespräch_, S. 73.

[19]M. Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes", in _Holzwege_, S. 89.

[20]M. Heidegger, "Wozu Dichter?", in _Holzwege_, S. 267-268.

[21]M. Heidegger, _Was heißt Denken?_, S. 155.

[22]R. Wisser, Hrsg., _Martin Heidegger im Gespräch_, S. 73.

[23]M. Heidegger, "Die Frage nach der Technik", in _Vorträge und Aufsätze_, S. 13. Siehe auch S. 33.

[24]Ibid., S. 43.

[25]M. Heidegger, _Was heißt Denken?_, S. 53.

[26]Vergleiche M. Heidegger, "Die Kehre", in _Die Technik und die Kehre_, S. 38-39.

[27]Siehe M. Heidegger, "Die Frage nach der Technik", in _Vorträge und Aufsätze_, S. 20-22, 41.

[28]M. Heidegger, "Zur Seinsfrage", in _Wegmarken_, S. 243.

[29]M. Heidegger, _Nietzsche_, II, 353.

[30]Ibid.

[31]Ibid., S. 388.

[32]Ibid., S. 394.

[33]M. Heidegger, "Zur Seinsfrage", in _Wegmarken_, S. 243.

[34]M. Heidegger, _Nietzsche_, II, 356. Zur Erläuterung der Seinsvergessenheit siehe auch das "Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag 'Zeit und Sein'", in _Zur Sache des Denkens_, S. 31-32.

[35]M. Heidegger, "Brief über den 'Humanismus'", in _Wegmarken_, S. 169-170.



[36]M. Heidegger, "Nachwort zu: 'Was ist Metaphysik?'", in Wegmarken, S. 102.

[37]M. Heidegger, "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'", in Holzwege, S. 245.

[38]M. Heidegger, "Überwindung der Metaphysik", in Vorträge und Aufsätze, S. 73.

[39]M. Heidegger, Nietzsche, II, 354.

[40]M. Heidegger, "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'", in Holzwege, S. 244.

[41]M. Heidegger, Nietzsche, II, 350. Siehe auch S. 343.

[42]Ibid., S. 369. Siehe den ganzen Abschnitt "Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus", S. 335-398.

[43]Ibid., S. 220. Siehe z.B. auch S. 486.

[44]Ibid., S. 343.

[45]R. Wisser, Hrsg., Martin Heidegger im Gespräch, S. 70.

[46]M. Heidegger, "Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag 'Zeit und Sein'", in Zur Sache des Denkens, S. 56.

[47]M. Heidegger, "Einleitung zu: 'Was ist Metaphysik?'", in Wegmarken, S. 200.

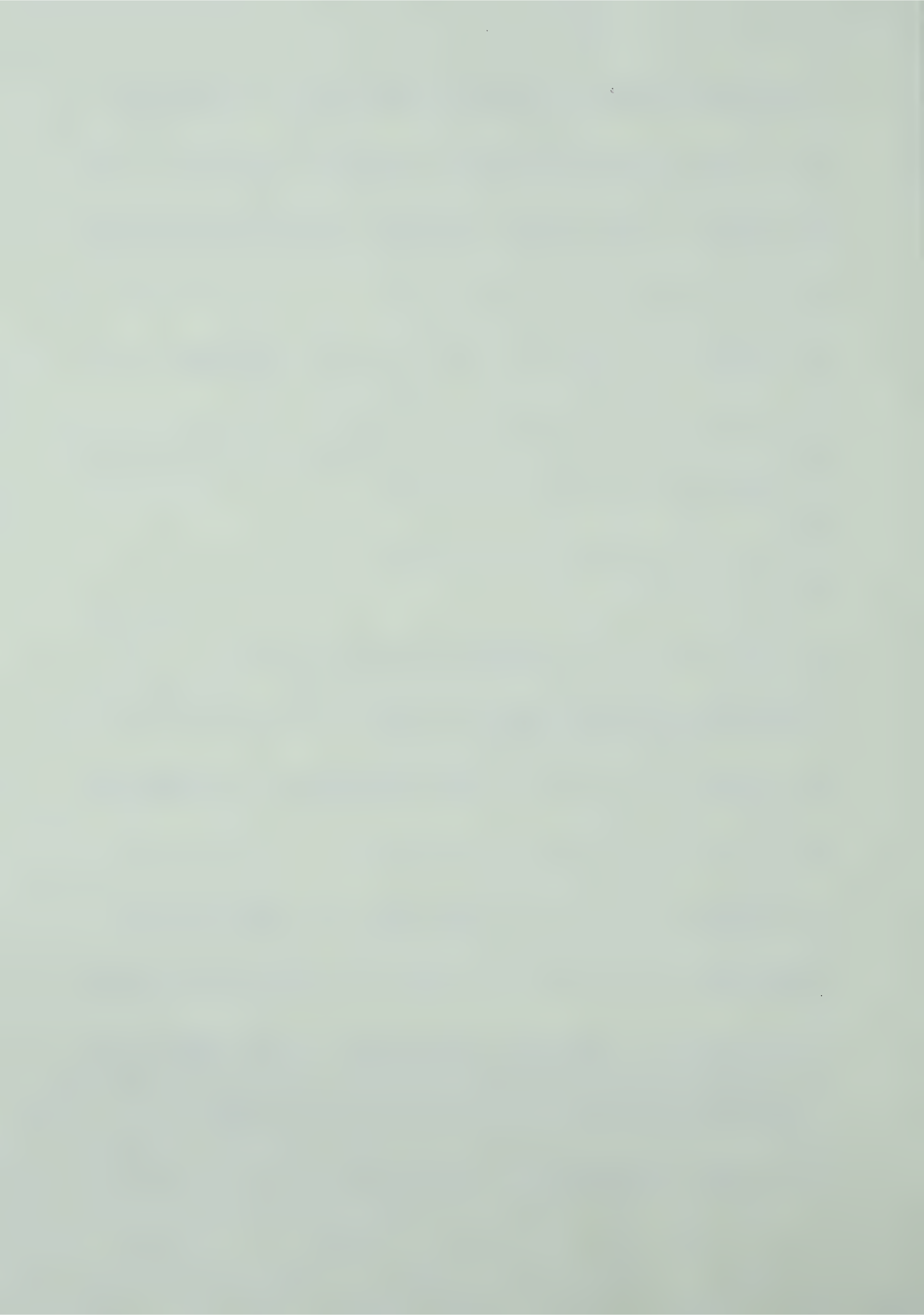
[48]M. Heidegger, Der Satz vom Grund, S. 100.

[49]M. Heidegger, "Brief über den 'Humanismus'", in Wegmarken, S. 171.

[50]M. Heidegger, "Überwindung der Metaphysik", in Vorträge und Aufsätze, S. 80.

[51]Ibid., S. 72. Auf Seite 384 von Nietzsche, II, sagt Heidegger zudem: "Anti-Metaphysik und Umkehrung der Metaphysik, aber auch Verteidigung der bisherigen Metaphysik sind ein einziger Umtrieb der langher geschehenden Auslassung des Ausbleibens des Seins selbst."

[52]M. Heidegger, Nietzsche, II, 365-366. Siehe z.B. auch S. 367-368.



[53] M. Heidegger, "Die Kehre", in Die Technik und die Kehre, S. 40. Siehe z.B. auch "Überwindung der Metaphysik", in Vorträge und Aufsätze, S. 78-79.

[54] M. Heidegger, Nietzsche, II, 368. Siehe z.B. auch S. 367, 389.

[55] M. Heidegger, "Zur Seinsfrage", in Wegmarken, S. 250.

[56] M. Heidegger, "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik", in Identität und Differenz, S. 48.

[57] Siehe M. Heidegger, "Zur Seinsfrage", in Wegmarken, S. 238.

[58] Ibid., S. 213.

[59] M. Heidegger, Nietzsche, II, 353.

[60] Ibid., S. 388.

[61] Ibid., S. 347. Siehe auch "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik", in Identität und Differenz, S. 35-73.

[62] M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 392.

[63] M. Heidegger, "Zur Seinsfrage", in Wegmarken, S. 246.

[64] Siehe M. Heidegger, Was heißt Denken?, S. 4, 154-155; "Was heißt Denken?" in Vorträge und Aufsätze, S. 133; R. Wisser, Hrsg., Martin Heidegger im Gespräch, S. 71-72.

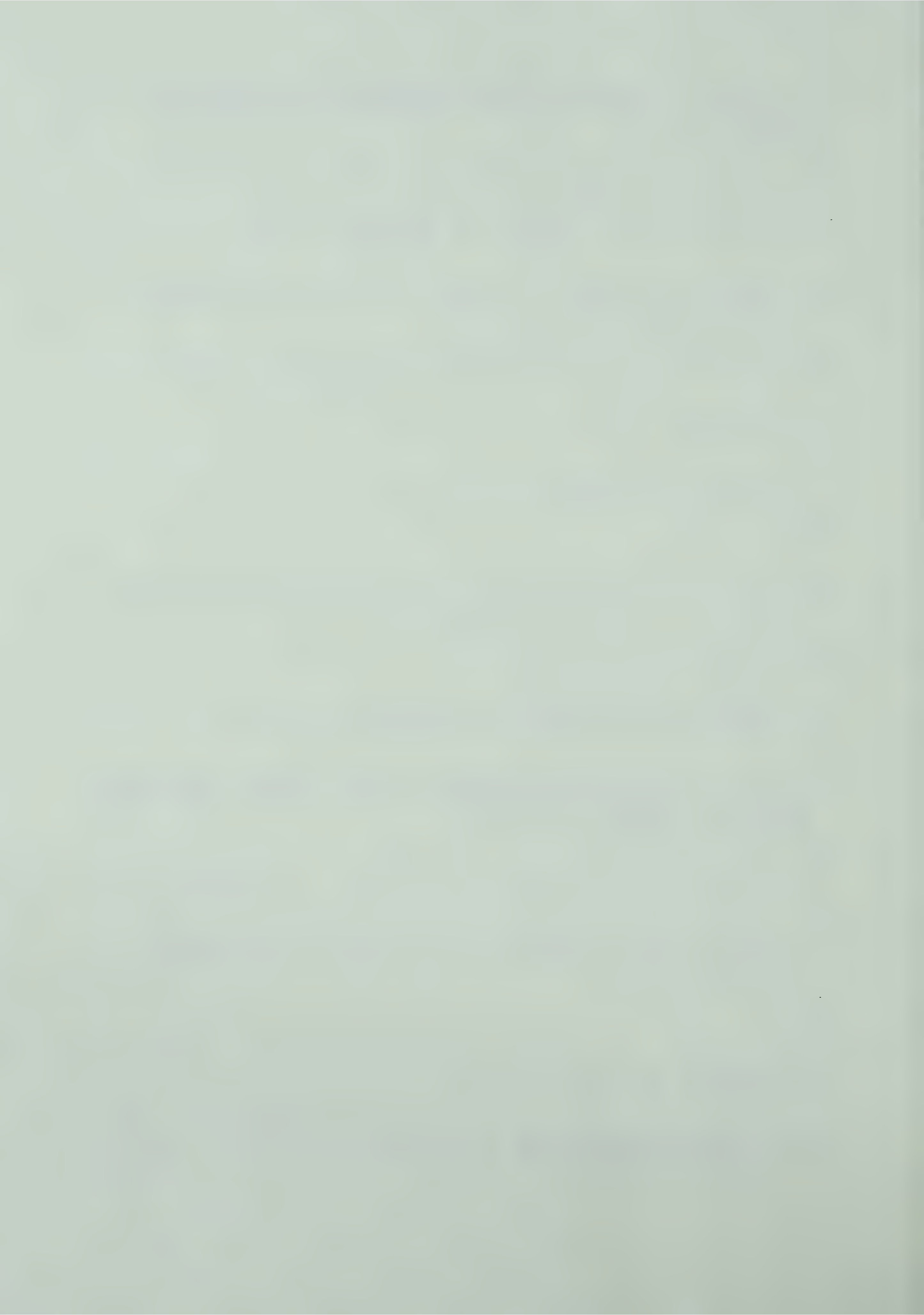
[65] M. Heidegger, "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'", in Holzwege, S. 204.

[66] M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 387. In Sein und Zeit ist das seinsgeschichtliche Verständnis der Metaphysik allerdings noch nicht dargestellt.

[67] Ibid., S. 377.

[68] M. Heidegger, Nietzsche, II, 483.

[69] M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 396. Siehe außer ibid., S. 20-21 z.B. auch Was heißt Denken?, S. 103-104.



[70]M. Heidegger, Nietzsche, II, 386. Siehe auch "Die Kehre", in Die Technik und die Kehre, S. 46.

[71]M. Heidegger, Was heißt Denken?, S. 57.

[72]M. Heidegger, "Der Spruch des Anaximander", in Holzwege, S. 301.

[73]Siehe R. Wisser, Hrsg., Martin Heidegger im Gespräch, S. 74: "Vom Marxismus aus kann das Wesen der Technik nicht verstanden werden."

[74]M. Heidegger, "Der Satz der Identität", in Identität und Differenz, S. 26.

[75]M. Heidegger, Was heißt Denken?, S. 55.

[76]Siehe M. Heidegger, "Die Frage nach der Technik", in Vorträge und Aufsätze, S. 24.

[77]Ibid., S. 27.

[78]Ibid., S. 28.

[79]Ibid., S. 31-32.

[80]Ibid., S. 27.

[81]Ibid., S. 37.

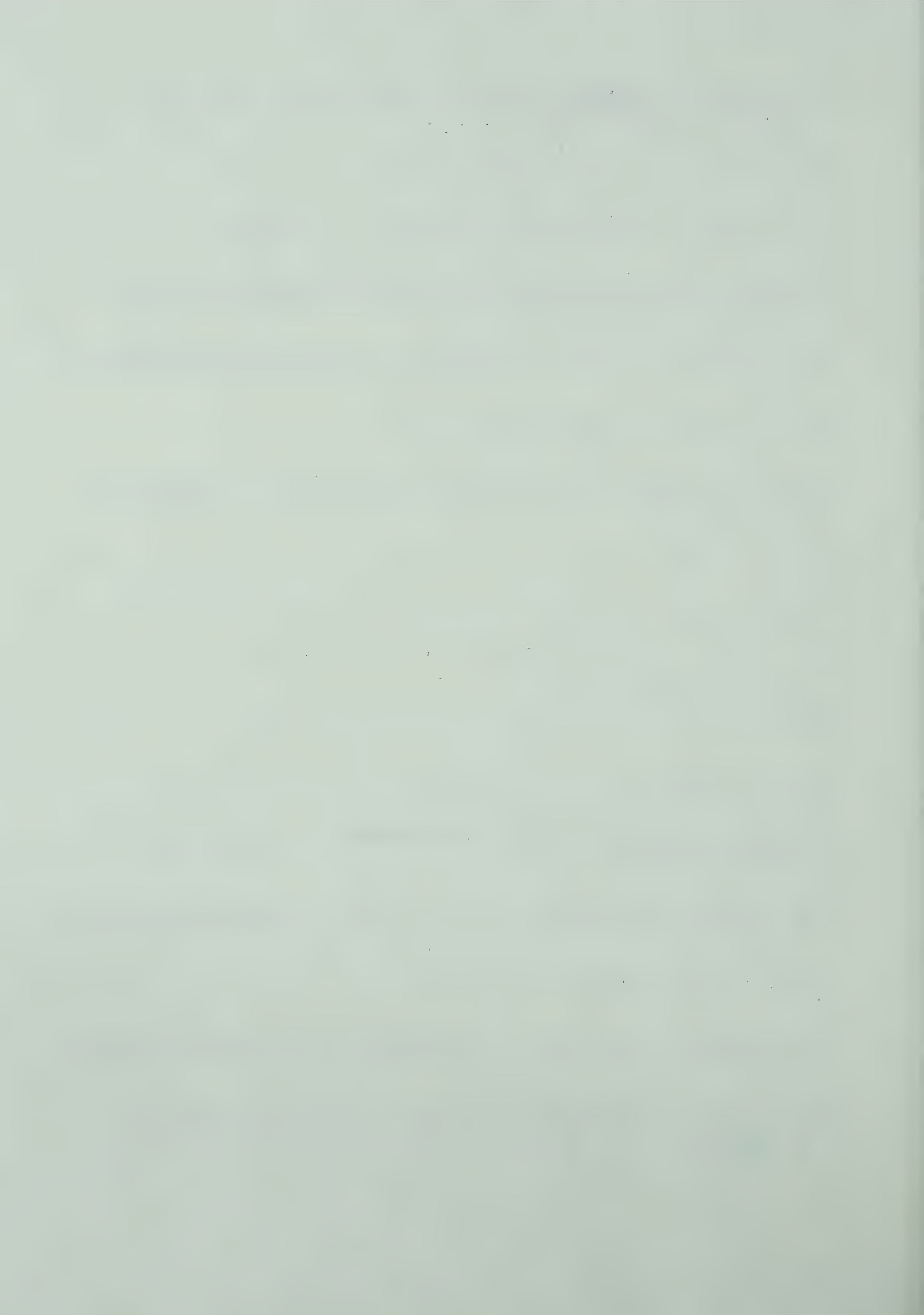
[82]Siehe M. Heidegger, "Der Satz der Identität", in Identität und Differenz, S. 28.

[83]M. Heidegger, "Die Frage nach der Technik", in Vorträge und Aufsätze, S. 28.

[84]Ibid., S. 29. Siehe auch S. 26.

[85]M. Heidegger, "Wissenschaft und Besinnung", in Vorträge und Aufsätze, S. 56.

[86]M. Heidegger, "Das Wesen der Sprache", in Unterwegs zur Sprache, S. 209-210.



[87]M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, S. 155, 49. Siehe auch "Die Frage nach der Technik", in *Vorträge und Aufsätze*, S. 21-22, 29-31; R. Wisser, Hrsg., *Martin Heidegger im Gespräch*, S. 72.

[88]M. Heidegger, "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'", in *Holzwege*, S. 195. Siehe auch *Der Satz vom Grund*, S. 201-202.

[89]M. Heidegger, "Die Kehre", in *Die Technik und die Kehre*, S. 37.

[90]M. Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes", in *Holzwege*, S. 81. Siehe z.B. auch *Nietzsche*, II, 24-27.

[91]M. Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes", in *Holzwege*, S. 80-87, 100-101.

[92]M. Heidegger, "Hölderlins Erde und Himmel", in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, S. 178.

[93]M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, S. 66.

[94]In dem "Brief über den 'Humanismus'", in *Wegmarken*, S. 171, sagt Heidegger: "Man mag zu den Lehren des Kommunismus und zu deren Begründung in verschiedener Weise Stellung nehmen, seinsgeschichtlich steht fest, daß sich in ihm eine elementare Erfahrung dessen ausspricht, was weltgeschichtlich ist."

[95]M. Heidegger, "Die Frage nach der Technik", in *Vorträge und Aufsätze*, S. 35.

[96]M. Heidegger, "Die Kehre", in *Die Technik und die Kehre*, S. 37. Siehe auch S. 44.

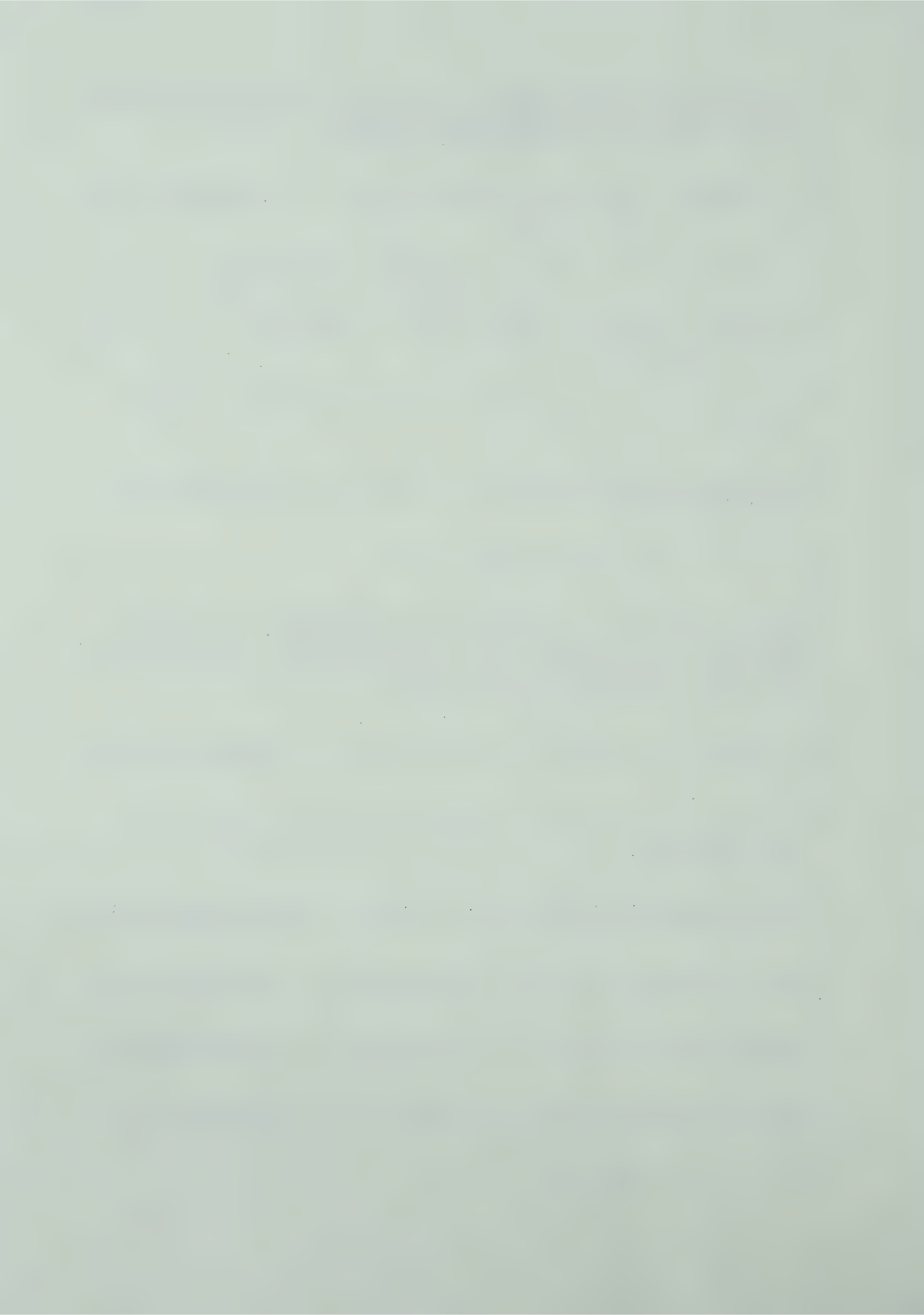
[97]M. Heidegger, "Die Frage nach der Technik", in *Vorträge und Aufsätze*, S. 35. Siehe auch S. 22, 37-38.

[98]Siehe M. Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes", in *Holzwege*, S. 100.

[99]M. Heidegger, "Aus einem Gespräch von der Sprache", in *Unterwegs zur Sprache*, S. 116.

[100]Siehe M. Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes", in *Holzwege*, S. 99.

[101]Ibid., S. 85. Siehe auch S. 81.



[102]José Ortega y Gasset, "Vives", in *Das Wesen geschichtlicher Krisen*, übersetzt von Gerhard Lepiorz, 3. Ausgabe (Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1951), S. 137-138.

[103]M. Heidegger, "Wozu Dichter?", in *Holzwege*, S. 268.

[104]M. Heidegger, *Gelassenheit*, S. 19-20.

[105]M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, S. 65-66.

[106]M. Heidegger, "Die Frage nach der Technik", in *Vorträge und Aufsätze*, S. 24. Siehe auch S. 34.

[107]W. Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, S. 18, 21.

[108]M. Heidegger, "Wozu Dichter?", in *Holzwege*, S. 267. Siehe auch "Überwindung der Metaphysik", in *Vorträge und Aufsätze*, S. 95; *Nietzsche*, II, 387.

[109]M. Heidegger, *Nietzsche*, II, 386.

[110]M. Heidegger, "Brief über den 'Humanismus'", in *Wegmarken*, S. 171. Siehe auch *Der Satz vom Grund*, S. 199-200.

[111]Siehe M. Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes", in *Holzwege*, S. 86.

[112]J.P. Sartre, "Ist der Existentialismus ein Humanismus?", in *Drei Essays*, S. 9.

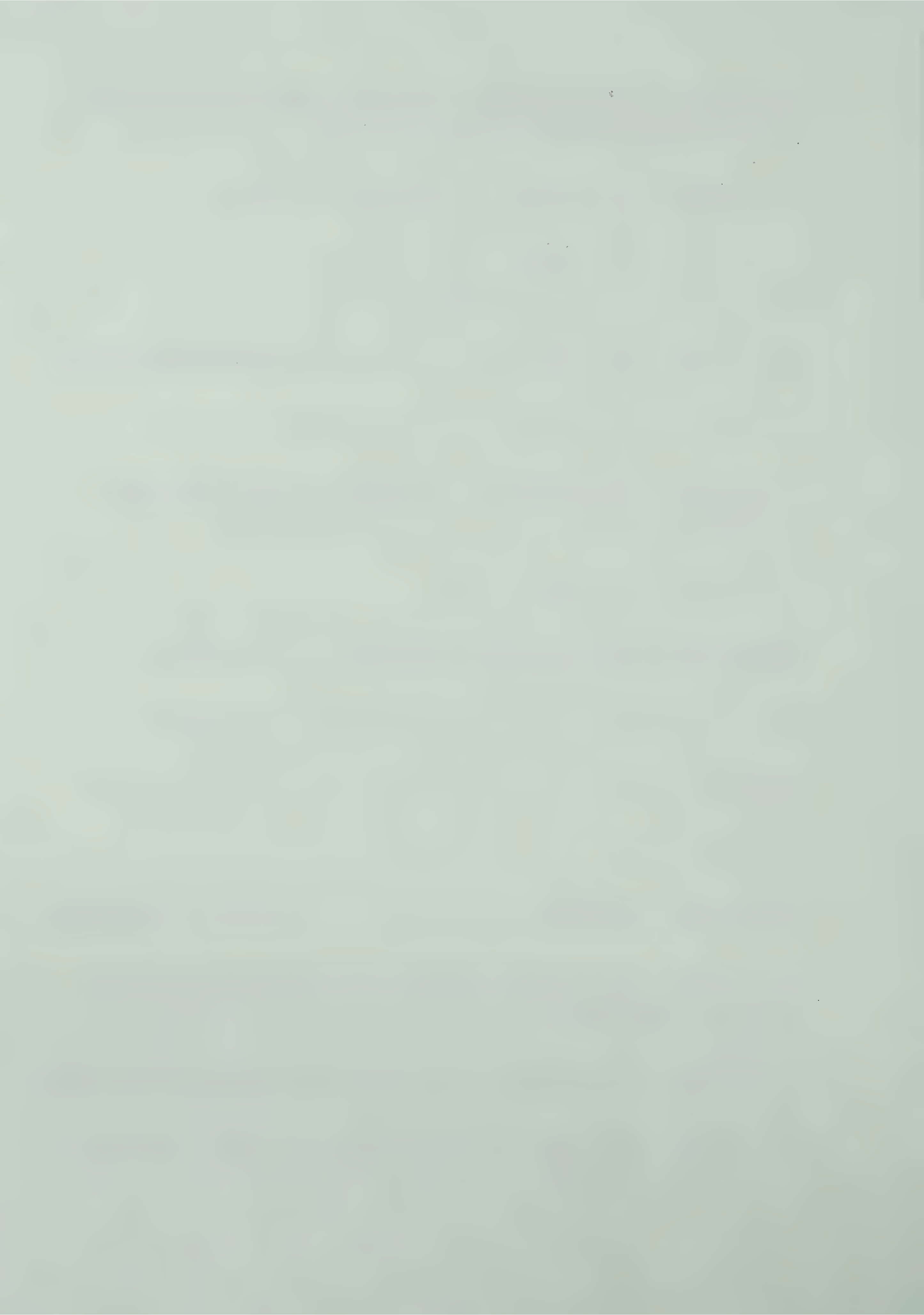
[113]Ibid., S. 11, 22.

[114]Vergleiche M. Heidegger, "Brief über den 'Humanismus'", in *Wegmarken*, S. 170-171.

[115]M. Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes", in *Holzwege*, S. 101-102. Siehe auch *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, S. 37.

[116]M. Heidegger, "Überwindung der Metaphysik", in *Vorträge und Aufsätze*, S. 72-73.

[117]M. Heidegger, "Die Kehre", in *Die Technik und die Kehre*, S. 40-41.



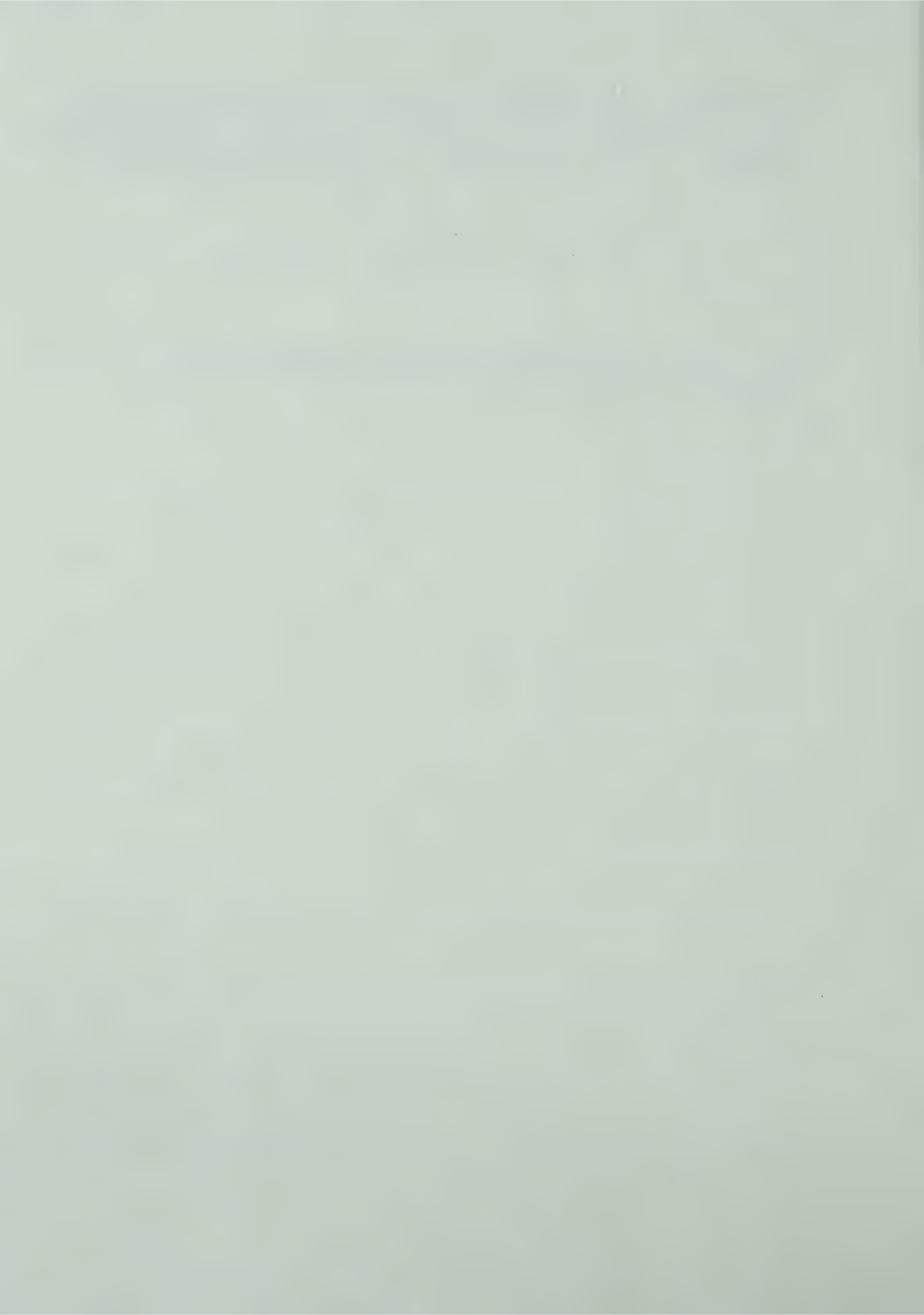
[118] M. Heidegger, "Überwindung der Metaphysik", in _Vorträge und Aufsätze_, S. 72. Siehe z.B. auch "Die Frage nach der Technik", in _Vorträge und Aufsätze_, S. 36-37, 40-41; "Die Kehre", in _Die Technik und die Kehre_, S. 37-47; "Der Satz der Identität", in _Identität und Differenz_, S. 28-33.

[119] M. Heidegger, "Die Kehre", in _Die Technik und die Kehre_, S. 38-39.

[120] Ibid., S. 41.

[121] Stadt Meßkirch, Hrsg., _Martin Heidegger, Ansprachen zum 80. Geburtstag am 26. September 1969 in Meßkirch_ (Meßkirch: Heuberg Druckerei), S. 34.

[122] Ibid., S. 35-36.



BIBLIOGRAPHIE

Adam, Adolf. "Philosophie der Technik", Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien, 2.-9. September 1968. 6 Bände. Wien: Herder & Co., 1968-1971. II, 477-482.

Adamczewski, Zygmunt. "On the Way to Being; Reflecting on Conversations with Martin Heidegger", in Heidegger and the Path of Thinking. Ed. John Sallis. Pittsburgh, Pa.: Duquesne University Press, 1970. pp. 12-36.

Ahlers, Rolf. "Technologie und Wissenschaft bei Heidegger und Marcuse", Zeitschrift für philosophische Forschung, 25 (1971), 575-590.

Alderman, Harold. "Heidegger: Technology as Phenomenon", The Personalist, 51 (1970), 535-545.

Allemann, Beda. "Martin Heidegger und die Politik", in Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks. Hrsg. Otto Pöggeler. Köln und Berlin: Verlag Kiepenheuer & Witsch, 1969. S. 246-260.

Apel, Karl-Otto. "Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik", in Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks. Hrsg. Otto Pöggeler. Köln und Berlin: Verlag Kiepenheuer & Witsch, 1969. S. 358-396.

Ballard, Edward G. "Heidegger's View and Evaluation of Nature and Natural Science", in Heidegger and the Path of Thinking. Ed. John Sallis. Pittsburgh, Pa.: Duquesne University Press, 1970. pp. 37-64.

Beck, Heinrich. Philosophie der Technik: Perspektiven zu Technik - Menschheit - Zukunft. Trier: Spee-Buchverlag, 1969.

________. "Seinserfahrung und Gesellschaftsbildung in der technischen Herausforderung", Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy, 17th to 22nd September 1973, Varna (Bulgaria). Sofia 1973. I, 269-272.

Berlinger, Rudolph. Das Nichts und der Tod. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1954.

Bertalanffy, Ludwig von. "General System Theory as Integrating Factor in Contemporary Science and in Philosophy", Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien, 2.-9. September 1968. 6 Bände. Wien: Herder & Co., 1968-1971. II, 335-340.



Betti, Emilio. Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1962.

Bodamer, Joachim. Der Mensch ohne Ich. 8. Auflage. Freiburg: Verlag Herder, 1967.

Borgmann, Albert. "Heidegger and Symbolic Logic", in Heidegger and the Quest for Truth. Ed. Manfred S. Frings. Chicago: Quadrangle Books, 1968. pp. 139-162.

Boss, Medard. "Martin Heidegger und die Ärzte", in Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag. Festschrift. Herausgegeben von Günther Neske. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1959. S. 276-290.

Bröcker, Walter. Dialektik - Positivismus - Mythologie. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1958.

Buhr, Manfred. "Mensch und Geschichte", Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien, 2.-9. September 1968. 6 Bände. Wien: Herder & Co., 1968-1971. II, 14-19.

Carnap, Rudolf. Der logische Aufbau der Welt. Dritte, unveränderte Auflage. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1966.

______. "The Old and the New Logic", in Logical Positivism. Ed. Alfred J. Ayer. Glencoe, Illinois: The Free Press, 1959. pp. 133-146.

______. Physikalische Begriffsbildung. Unveränderter reprografischer Nachdruck der Ausgabe Karlsruhe 1926. Herausgegeben von der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt, im Einvernehmen mit dem Verlag G. Braun in Karlsruhe, 1966.

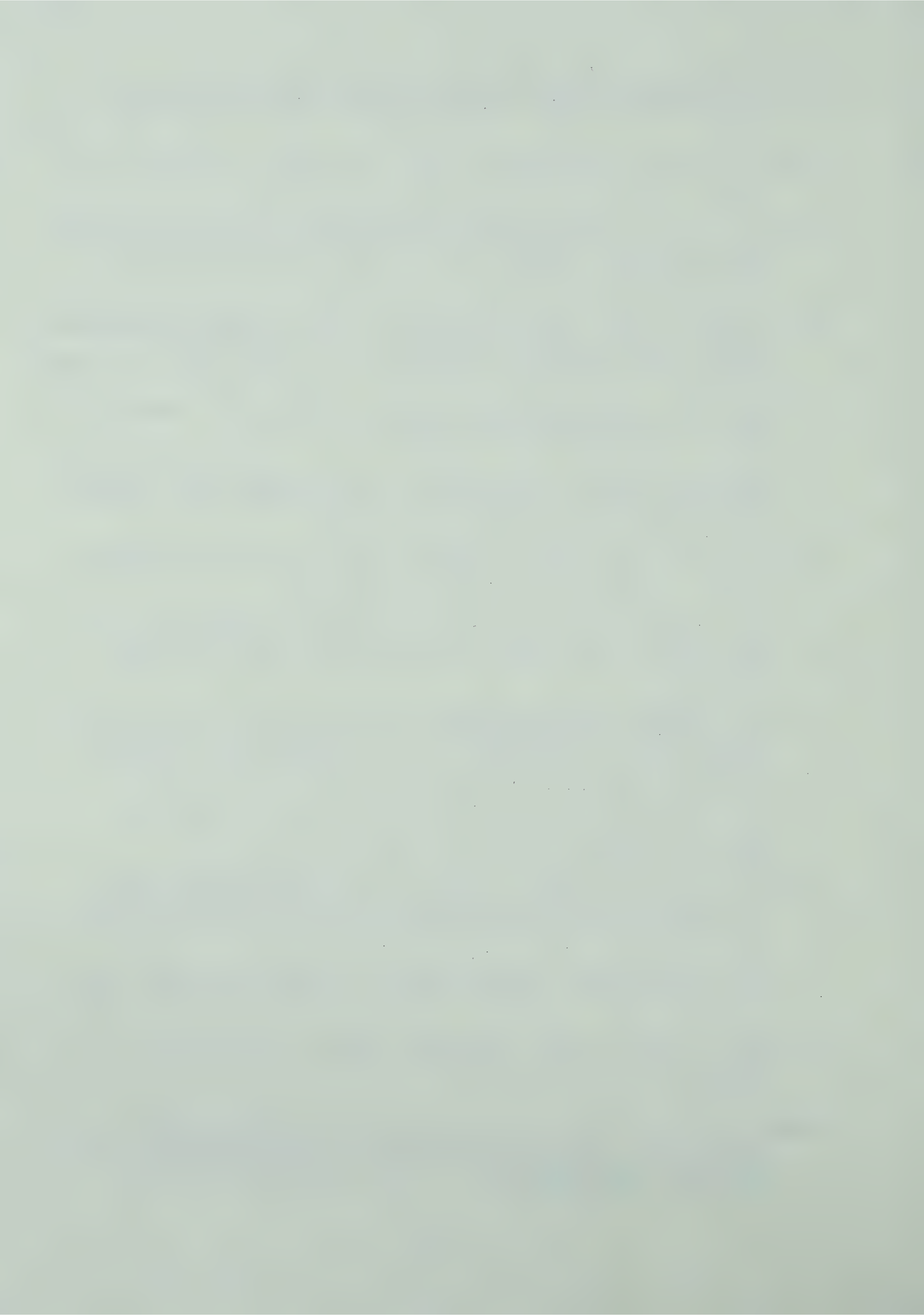
______. "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", Erkenntnis, 2 (1932), 219-241.

Descartes, René. Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Auf Grund der Ausgaben von Artur Buchenau neu herausgegeben von Lüder Gäbe. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1959.

______. Die Prinzipien der Philosophie. Übersetzt und erläutert von Artur Buchenau. 7. Auflage. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1965.

Dessauer, Friedrich. "Martin Heidegger über die Technik", in Streit um die Technik. Frankfurt am Main: J. Knecht, 1956. S. 348-368.

Dreyfus, Hubert L. "Cybernetics as the Last Stage of Metaphysics", Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien, 2.-9. September 1968. 6 Bände. Wien: Herder & Co., 1968-1971. II, 493-499.



Fahrenbach, Helmut. "Heidegger und das Problem einer 'philosophischen' Anthropologie", in Durchblicke: Martin Heidegger zum 80. Geburtstag. Hrsg. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1970. S. 97-131.

Feick, Hildegard. Index zu Heideggers 'Sein und Zeit'. Zweite, neubearbeitete Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1968.

Feyerabend, Paul K. "Heisenberg, Werner", The Encyclopedia of Philosophy. Ed. P. Edwards. New York: The Macmillan Company & The Free Press; London: Collier-Macmillan Limited, 1967. III, 466-467.

Fink, Eugen. "Bewußtseinsanalytik und Weltproblem", in Phänomenologie - lebendig oder tot? Zum 30. Todesjahr Edmund Husserls. Veröffentlichungen der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, Nr. 18. Herausgegeben von Helmut Gehrig. Karlsruhe: Badina Verlag, 1969. S. 9-17.

Flügge, Johannes. "Die Wissenschaft, die Technik und die Wahrheit des Seins. Bemerkungen zu Martin Heideggers Buch 'Holzwege'", Die Kommenden, Jg. 5, Nr. 1 (1951), S. 8.

Frank, Helmar. Hrsg. Kybernetik: Brücke zwischen den Wissenschaften. Mit 24 Beiträgen namhafter Wissenschaftler und Ingenieure. 7., völlig neu bearbeitete Auflage. Frankfurt am Main: Umschau Verlag, 1970.

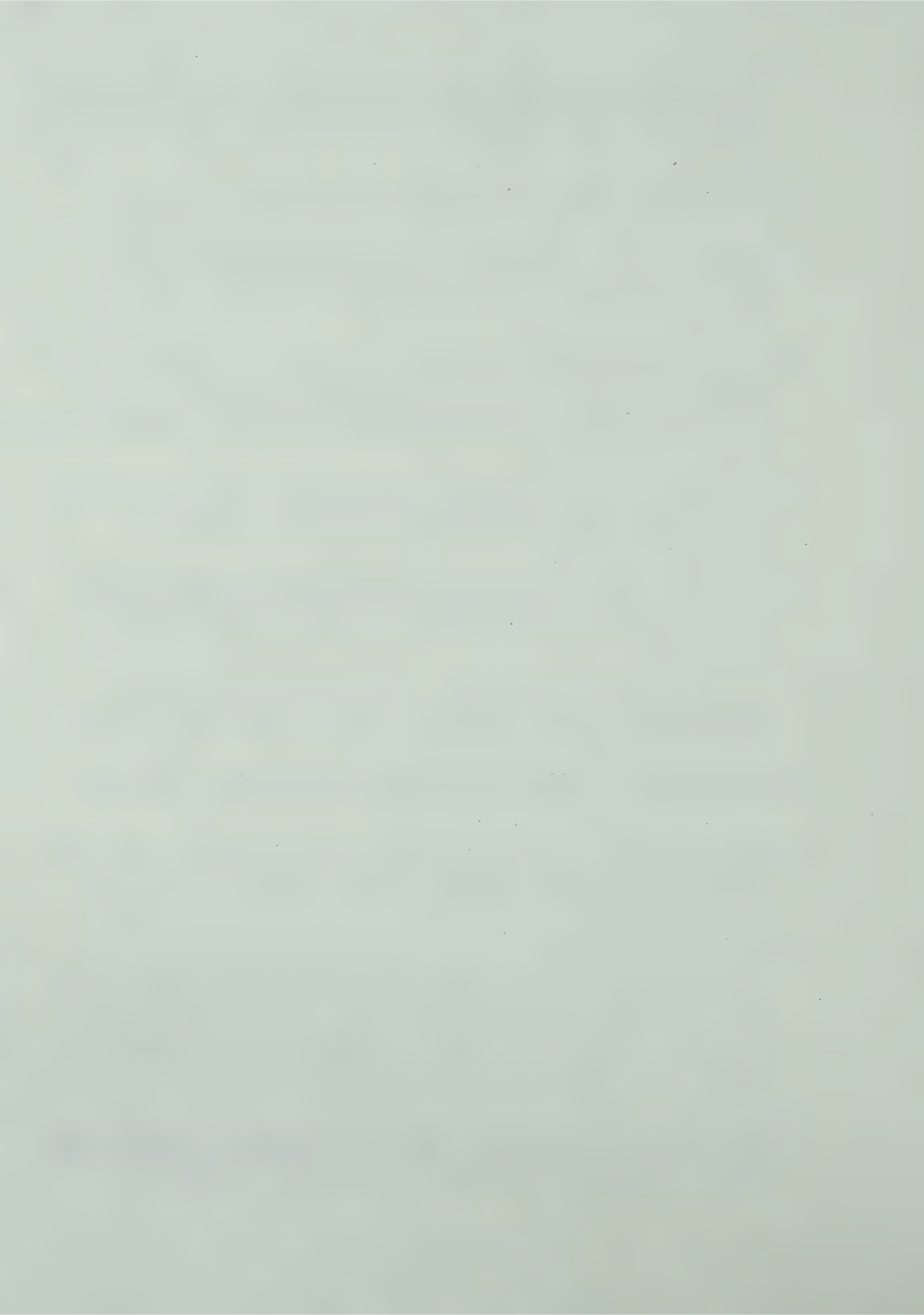
_______. Kybernetik und Philosophie. Materialien und Grundriß zu einer Philosophie der Kybernetik. Zweite, unveränderte Auflage, 1969. Berlin: Duncker & Humblot, 1969.

Fürstenau, Peter. Heidegger. Das Gefüge seines Denkens. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1958.

Gabriel, Leo. "Das Verhältnis der Synthese zur Analyse im integrativen Denken", Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien, 2.-9. September 1968. 6 Bände. Wien: Herder & Co., 1968-1971. II, 369-372.

Gadamer, Hans-Georg. "Über leere und erfüllte Zeit" und "Der Denker Martin Heidegger", in Die Frage Martin Heideggers: Beiträge zu einem Kolloquium mit Heidegger aus Anlaß seines 80. Geburtstages. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Jahrgang 1969, 4. Abhandlung. Vorgelegt von Hans-Georg Gadamer. Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag, 1969. S. 17-35, 62-68.

Gehlen, Arnold. Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Achte Auflage, unveränderter Nachdruck der siebenten, durchgesehenen Auflage. Frankfurt am Main und Bonn: Athenäum Verlag, 1966.



Gehlen, Arnold. Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1957.

Gerber, Rudolph J. "Focal Points in Recent Heidegger Scholarship", The New Scholasticism, 42 (1968), 561-577.

Grene, Marjorie. "Heidegger, Martin", The Encyclopedia of Philosophy. Ed. P. Edwards. New York: The Macmillan Company & The Free Press; London: Collier-Macmillan Limited, 1967. III, 459-465.

______. Martin Heidegger. London: Bowes & Bowes, 1957.

Grossner, Claus. "Martin Heidegger. Was ist ist? Das Ende von Wissenschaft und Technik", Die Zeit, nordamerikanische Ausgabe, 19.5.1970, S. 5.

Gründer, Karlfried. "M. Heideggers Wissenschaftskritik in ihren geschichtlichen Zusammenhängen", in Archiv für Philosophie, 11 (1961), S. 312-335.

Habermas, Jürgen. Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Phänomenologie des Geistes. Nach dem Texte der Originalausgabe herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Sechste Auflage. Hamburg: Felix Meiner, 1952.

Heidegger, Martin. "Aufzeichnungen aus der Werkstatt", Neue Zürcher Zeitung, 27. September 1959.

______. Aus der Erfahrung des Denkens. Zweite Auflage. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1965.

______. Brief an Manfred S. Frings vom 20.10.1966, in Heidegger and the Quest for Truth. Ed. Manfred S. Frings. Chicago: Quadrangle Books, 1968. pp. 19-21.

______. Brief an Max Kommerell vom 4.8.1942, in Max Kommerell, Briefe und Aufzeichnungen 1919-1944. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Inge Jens. Olten und Freiburg: Walter-Verlag, 1967. S. 404-405.

______. Brief an William J. Richardson vom April 1962, in William J. Richardson, Heidegger: Through Phenomenology to Thought. The Hague: M. Nijhoff, 1963. pp. VIII-XXIII.

______. Brief an Arthur H. Schrynemakers vom 20.9.1966, in Heidegger and the Path of Thinking. Ed. John Sallis. Pittsburgh, Pa.: Duquesne University Press, 1970. pp. 9-10.

______. Zwei Briefe an Emil Staiger, in Emil Staiger, "Ein Briefwechsel mit Martin Heidegger", Die Kunst der Interpretation: Studien zur deutschen Literaturgeschichte. Zürich: Atlantis Verlag, 1955. S. 34-48.



Heidegger, Martin. "Dankansprache", in *Martin Heidegger, Ansprachen zum 80. Geburtstag am 26. September 1969 in Meßkirch*. Hrsg. Stadt Meßkirch. Meßkirch: Heuberg-Druckerei. S. 33-36.

______. *Einführung in die Metaphysik*. Dritte, unveränderte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1966.

______. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Vierte, erweiterte Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1971.

______. *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1962.

______. *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1972.

______. *Gelassenheit*. Zweite, unveränderte Auflage. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1960.

______. "Grundsätze des Denkens", in *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie*, 6 (1958), S. 33-41.

______. *Hebel - Der Hausfreund*. Dritte Auflage. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1965.

______ und Eugen Fink. *Heraklit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1970.

______. *Holzwege*. Vierte Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1963.

______. *Identität und Differenz*. Dritte, unveränderte Auflage. Pfullingen: Verlag Günther Neske, keine Angabe des Jahres.

______. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Dritte, unveränderte Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1965.

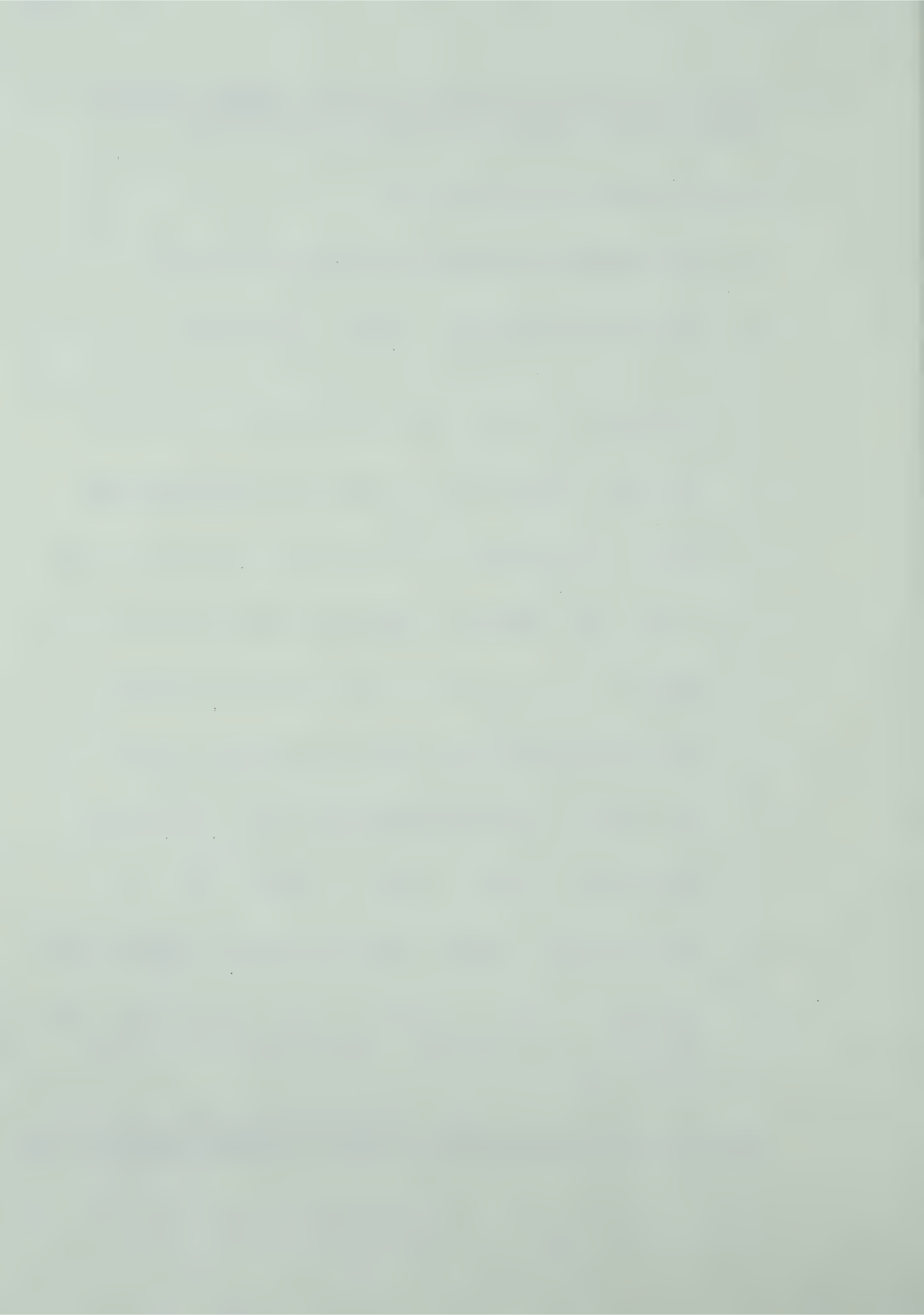
______. *Die Kunst und der Raum. L'art et l'espace*. St. Gallen: Erker-Verlag, 1969.

______. *Martin Heidegger. Zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Messkirch*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1969.

______. *Nietzsche*. 2 Bände. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1961.

______. *Phänomenologie und Theologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1970.

______. Rezension über E. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*. 2. Teil: *Das mythische Denken*, in *Deutsche Literaturzeitung*, 21. Heft (1928), Sp. 1000-1012.



Heidegger, Martin. Der Satz vom Grund. Dritte, unveränderte Auflage. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1965.

______. Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809). Herausgegeben von Hildegard Feick. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1971.

______. Sein und Zeit. Zehnte, unveränderte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1963. (Zuerst erschienen als Sonderdruck im Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Band 8, 1927.)

______. Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Breslau: Verlag Wilh. Gottl. Korn, 1933.

______. "Sprache und Heimat", in Theodor Heuss et alii, Über Johann Peter Hebel. Tübingen: Rainer Wunderlich Verlag, 1964. S. 99-124.

______. Die Technik und die Kehre. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1962.

______. "Über das Zeitverständnis in der Phänomenologie und im Denken der Seinsfrage", in Phänomenologie - lebendig oder tot? Zum 30. Todesjahr Edmund Husserls. Veröffentlichungen der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, Nr. 18. Herausgegeben von Helmut Gehrig. Karlsruhe: Badina Verlag, 1969. S. 47.

______. Unterwegs zur Sprache. Dritte, unveränderte Auflage. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1965.

______. Der Ursprung des Kunstwerkes. Mit einer Einführung von Hans-Georg Gadamer. Stuttgart: Philipp Reclam, 1960.

______. Vorträge und Aufsätze. Zweite, unveränderte Auflage. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1959.

______. Was heißt Denken? Zweite, unveränderte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1961.

______. Was ist das - die Philosophie? Dritte Auflage. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1963.

______. Wegmarken. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967.

______. Zur Sache des Denkens. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1969.

Heinemann, F.H. Existentialism and the Modern Predicament. Harper Torchbook edition. New York and Evanston: Harper & Row, 1958.

Heisenberg, Werner. "Grundlegende Voraussetzungen in der Physik der Elementarteilchen", in Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag. Festschrift. Herausgegeben von Günther Neske. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1959.

______. Das Naturbild der heutigen Physik. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1965.

______. Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik. München: R. Piper & Co. Verlag, 1969.

______. Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft. Zehn Vorträge. Neunte, erweiterte Auflage. Stuttgart: S. Hirzel Verlag, 1959.

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von. "Sein und Cogationes: Zu Heideggers Descartes-Kritik", in Durchblicke: Martin Heidegger zum 80. Geburtstag. Hrsg. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1970. S. 235-254.

Hirsch, Wilfried. "Die Zukunftsproblematik im Werk Martin Heideggers nach Erscheinen von 'Sein und Zeit'", Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 21 (1974), 139-184.

Hofmann, Werner. Von der Nachahmung zur Erfindung der Wirklichkeit: Die schöpferische Befreiung der Kunst 1890-1917. Köln: Verlag M. DuMont Schauberg, 1970.

Horkheimer, Max. Zur Kritik der instrumentalen Vernunft. Herausgegeben von Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1967.

Hume, David. Hume Selections, ed. Charles W. Hendel, Jr. New York: Charles Scribner's Sons, 1955.

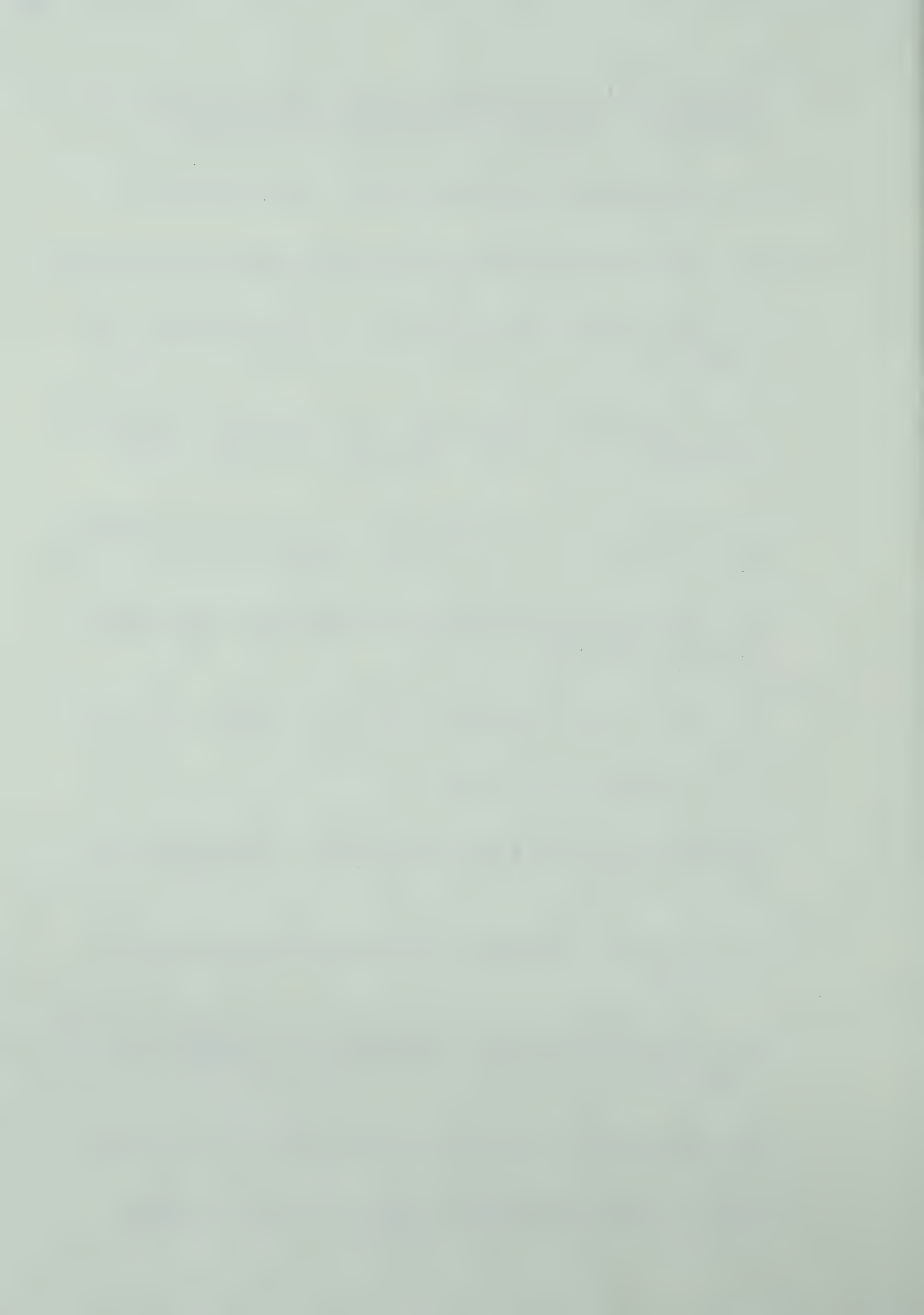
Jaspers, Karl. "Das Umgreifende, das das Sein selbst ist", in Die Lehre vom Sein in der modernen Philosophie. Herausgegeben von Karl Heinz Haag. Frankfurt am Main: Akademische Verlagsgesellschaft, 1963. S. 77-106.

Jünger, Ernst. "Über die Linie", in Anteile: Martin Heidegger zum 60. Geburtstag. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1950. S. 245-284.

______. "Vom Ende des geschichtlichen Zeitalters", in Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag. Festschrift. Herausgegeben von Günther Neske. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1959. S. 309-341.

______. Werke. Band 6: Essays II: Der Arbeiter. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1963.

Kamlah, Wilhelm. "Martin Heidegger und die Technik. Ein offener Brief", Deutsche Universitätszeitung, Jg. 9, Heft 11 (1954), S. 10-13.



Kant, Immanuel. Kritik der reinen Vernunft. Unveränderter Neudruck der von Raymund Schmidt besorgten Ausgabe (nach der zweiten durchgesehenen Auflage von 1930). Hamburg: Felix Meiner, 1956.

Kanthak, Katharina. Das Denken Martin Heideggers. Die große Wende der Philosophie. Zweite, durchgesehene Auflage. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1964.

Kaufmann, Walter. Existentialism from Dostoevsky to Sartre. Cleveland and New York: The World Publishing Company, 1956.

King, Magda. Heidegger's Philosophy: A Guide To His Basic Thought. Oxford: Basil Blackwell, 1964.

______. "Truth and Technology: A Discussion of Heidegger's Lecture 'Die Frage nach der Technik'", in The Human Context, 5 (1973), 1-34.

Kuhn, Helmut. Begegnung mit dem Nichts. Ein Versuch über die Existenzphilosophie. Tübingen: Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1950.

Lakebrink, Bernhard. Klassische Metaphysik: Eine Auseinandersetzung mit der existentialen Anthropozentrik. Freiburg: Verlag Rombach, 1967.

Landgrebe, Ludwig. Major Problems in Contemporary European Philosophy. From Dilthey to Heidegger. Translated by Kurt F. Reinhardt. New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1966.

______. "Die Zeitanalyse in der Phänomenologie und in der klassischen Tradition", in Phänomenologie - lebendig oder tot? Zum 30. Todesjahr Edmund Husserls. Veröffentlichungen der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, Nr. 18. Herausgegeben von Helmut Gehrig. Karlsruhe: Badina Verlag, 1969. S. 19-30.

Langan, Thomas. The Meaning of Heidegger. A Critical Study of an Existentialist Phenomenology. New York and London: Columbia University Press, 1965.

Lawler, James. "Heidegger's Theory of Metaphysics and Dialectics", Philosophy and Phenomenological Research, 35 (1974-1975), 363-375.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. Philosophische Schriften. Band I: Kleine Schriften zur Metaphysik. Herausgegeben und übersetzt von Hans Heinz Holz. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965.

Lenk, Hans. "Zu neueren Ansätzen der Technikphilosophie", in Natur und Geschichte. X. Deutscher Kongress für Philosophie, Kiel 8.-12. Oktober 1972. Herausgegeben von Kurt Hübner und Albert Menne. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1973. S. 236-260.



Ley, Hermann. "Geist und Technik", Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien, 2.-9. September 1968. 6 Bände. Wien: Herder & Co., 1968-1971. VI, 52-63.

Lingis, A.F. "On the Essence of Technique", in Heidegger and the Quest for Truth. Ed. Manfred S. Frings. Chicago: Quadrangle Books, 1968. pp. 126-138.

Löwith, Karl. Heidegger: Denker in dürftiger Zeit. Dritte, durchgesehene Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.

______. "Die Natur des Menschen und die Welt der Natur", in Die Frage Martin Heideggers: Beiträge zu einem Kolloquium mit Heidegger aus Anlaß seines 80. Geburtstages. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Jahrgang 1969, 4. Abhandlung. Vorgelegt von Hans-Georg Gadamer. Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag, 1969. S. 36-49.

Lovith, William. "A Gespräch with Heidegger on Technology", Man and World, 6 (1973), 44-62.

Marcuse, Herbert. Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Übersetzt von Alfred Schmidt. Herausgegeben von Heinz Maus und Friedrich Fürstenberg. 4. Auflage. Neuwied und Berlin: Hermann Luchterhand Verlag, Juni 1968.

Marx, Werner. Heidegger und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1961.

Maser, Siegfried. "Einige Probleme zur Philosophie der Technik: Über die Aktualität ontologischer Fragestellungen", in Natur und Geschichte. X. Deutscher Kongress für Philosophie, Kiel 8.-12. Oktober 1972. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1973. S. 227-235.

Mühle, H. "Heidegger und das Wesen der Technik", Handelsblatt, 18.5.1953, Beilage.

Müller, Max. Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart. Dritte, wesentlich erweiterte und verbesserte Auflage. Heidelberg: F.H. Kerle Verlag, 1964.

Naess, Arne. Four Modern Philosophers: Carnap, Wittgenstein, Heidegger, Sartre. Translated by Alastair Hannay. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1968.

Nietzsche, Friedrich. Werke. Herausgegeben von Karl Schlechta. 3 Bände. München: Carl Hanser, 1966. Lizenzausgabe für die Mitglieder der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt.



N.N. "Martin Heidegger über die Technik als das Wesen unserer Zeit", *Die Kommenden*, Jg. 4, Nr. 9 (1950), S. 8.

Olson, Robert G. *An Introduction to Existentialism*. New York: Dover Publications, 1962.

Ortega y Gasset, José. *Das Wesen geschichtlicher Krisen*. Aus dem Spanischen übertragen von Gerhard Lepiorz. Dritte, neu übersetzte Ausgabe. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1951.

Patočka, Jan. "Heidegger vom anderen Ufer", in *Durchblicke: Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*. Hrsg. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1970. S. 394-411.

Petrović, Gajo. "Der Spruch des Heidegger", in *Durchblicke: Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*. Hrsg. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1970. S. 412-436.

Picht, Georg. *Die Erfahrung der Geschichte*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1958.

Pöggeler, Otto. *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1963.

______. "Sein als Ereignis", in *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 13 (1959), 597-632.

Pugliese, Orlando. *Vermittlung und Kehre. Grundzüge des Geschichtsdenkens bei Martin Heidegger*. Freiburg und München: Verlag Karl Alber, 1965.

Quine, Willard V. "Epistemology Naturalized", *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien, 2.-9. September 1968*. 6 Bände. Wien: Herder & Co., 1968-1971. VI, 87-103.

Richardson, William J. "Heidegger's Critique of Science", *The New Scholasticism*, 42 (1968), 511-536.

______. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. Preface by Martin Heidegger. The Hague: M. Nijhoff, 1963.

Ricoeur, Paul. "The Critique of Subjectivity and Cogito in the Philosophy of Heidegger", in *Heidegger and the Quest for Truth*. Ed. Manfred S. Frings. Chicago: Quadrangle Books, 1968. pp. 62-75.

Roberts, David E. *Existentialism and Religious Belief*. Ed. Roger Hazelton. New York: Oxford University Press, 1959.

Ropohl, Günter. "Prolegomena zu einem neuen Entwurf der allgemeinen Technologie", in *Natur und Geschichte. X. Deutscher Kongress für Philosophie, Kiel 8.-12. Oktober 1972*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1973. S. 217-226.



Rosenmayr, Leopold. "Gesellschaftsbild und Kulturkritik Martin Heideggers", Das Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, 46 (1960), S. 1-38.

Russell, Bertrand. "Logical Atomism", in Logical Positivism, ed. Alfred J. Ayer. Glencoe, Illinois: The Free Press, 1959. pp. 31-50.

Ryle, Gilbert. The Concept of Mind. Harmondsworth, Middlesex: Peregrine Books, 1963.

Sachsse, Hans. "Die Technik in der Sicht Herbert Marcuses und Martin Heideggers", Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy, 17th to 22nd September 1973, Varna (Bulgaria). Sofia 1973. I, 371-375.

Sallis, John. "Towards the Movement of Reversal: Science, Technology, and the Language of Homecoming", in Heidegger and the Path of Thinking. Ed. John Sallis. Pittsburgh, Pa.: Duquesne University Press, 1970.

Sartre, Jean-Paul. Drei Essays: Ist der Existentialismus ein Humanismus? Materialismus und Revolution. Betrachtungen zur Judenfrage. Neue, durchgesehene Ausgabe. Frankfurt am Main und Berlin: Verlag Ullstein, 1966.

Saß, Hans-Martin. Heidegger-Bibliographie. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1968.

Schaeffler, Richard. "Martin Heidegger und die Frage nach der Technik", Zeitschrift für philosophische Forschung, 9 (1955), 116-127.

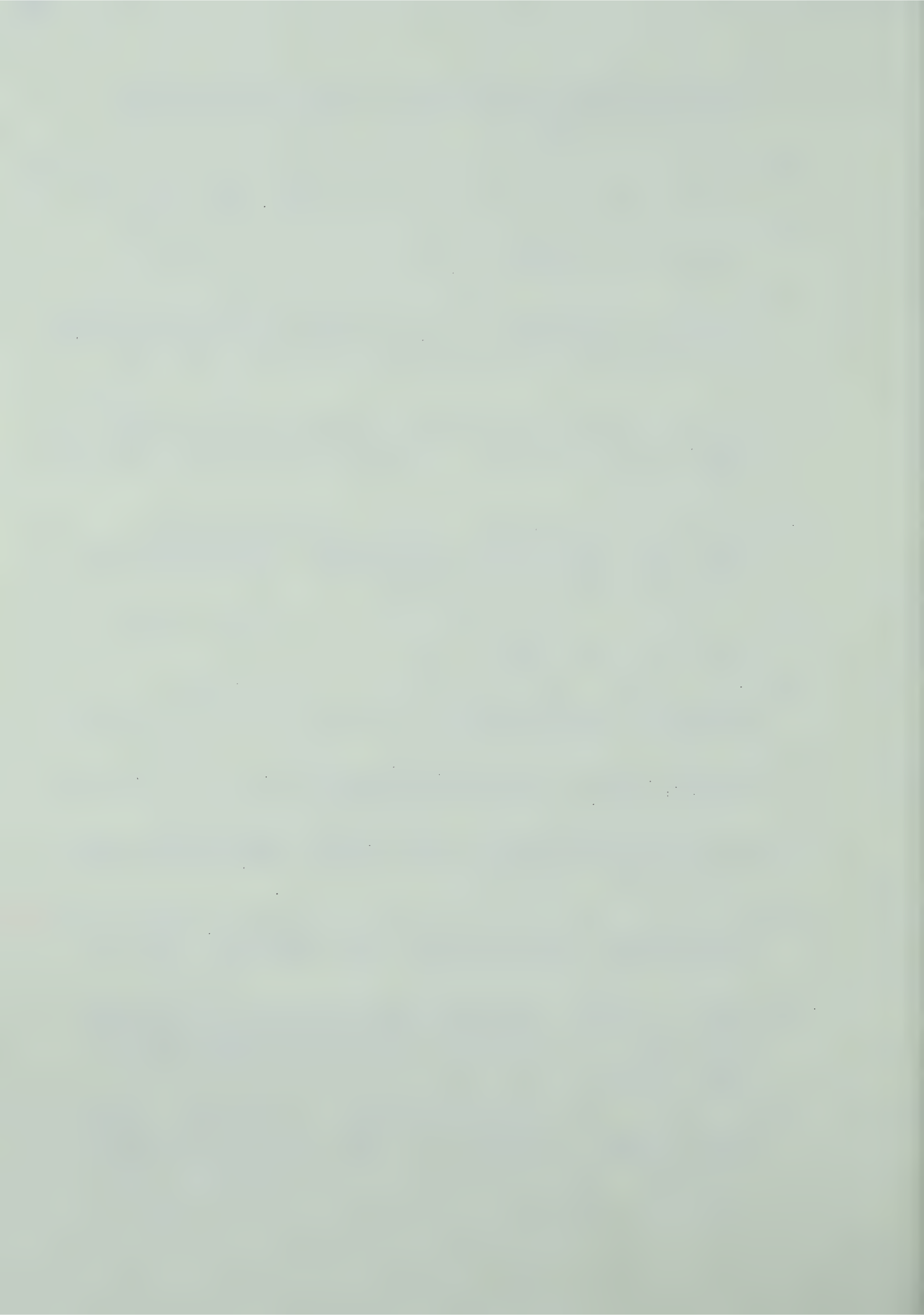
Scheler, Max. Die Stellung des Menschen im Kosmos. 7. Auflage. Bern und München: Francke Verlag, 1966.

_______. Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze. Herausgegeben von Maria Scheler. Vierte, durchgesehene Auflage. Bern: Francke Verlag, 1955.

Schilling, Kurt. Philosophie der Technik. Die geistige Entwicklung der Menschheit von den Anfängen bis zur Gegenwart. Herford: Maximilian-Verlag Schober, 1968.

Schirmacher, Wolfgang. "Heideggers Radikalkritik der Technik als gesellschaftlicher Handlungsentwurf", Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy, 17th to 22nd September 1973, Varna (Bulgaria). Sofia 1973. I, 383-387.

Schrag, Calvin O. "Re-thinking Metaphysics", in Heidegger and the Quest for Truth. Ed. Manfred S. Frings. Chicago: Quadrangle Books, 1968. pp. 106-125.



Schulz, Walter. "Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers", Philosophische Rundschau, 1 (1953-1954), 65-93, 211-232.

Sedlmayr, Hans. Gefahr und Hoffnung des Technischen Zeitalters. Salzburg: Otto Müller Verlag, 1970.

_______. Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit. 8. Auflage. Salzburg: Otto Müller Verlag, 1965.

Seigfried, Hans. "Metaphysik und Seinsvergessenheit", in Kant-Studien, 61 (1970), 209--216.

Siewerth, Gustav. "Die Philosophie Heideggers" und "Die Frage nach Gott", in Die Lehre vom Sein in der modernen Philosophie. Herausgegeben von Karl Heinz Haag. Frankfurt am Main: Akademische Verlagsgesellschaft, 1963. S. 39-76.

Sinn, Dieter. "Heideggers Spätphilosophie", in Philosophische Rundschau, 14 (1966-1967), 81-182.

Stegmüller, Wolfgang. Main Currents in Contemporary German, British, and American Philosophy. Translated by Albert E. Blumberg. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1970.

Strolz, Walter. "Heidegger und die Frage nach dem Wesen der Technik", Orientierung. Katholische Blätter für weltanschauliche Information, 21 (1957), 16-20.

_______. Der vergessene Ursprung. Das moderne Weltbild, die neuzeitliche Denkbewegung und die Geschichtlichkeit des Menschen. Freiburg: Verlag Herder, 1959.

Weizsäcker, Carl Friedrich von. Zwei Vorträge. Das philosophische Problem der Kybernetik. Die Einheit der Physik als konstruktive Aufgabe. Stuttgart: Chr. Belser Verlag, 1969.

Wiener, Norbert. God and Golem, Inc. Paperback Edition. Cambridge, Massachusetts: The M.I.T. Press, March 1966.

Wisser, Richard. Hrsg. Martin Heidegger im Gespräch. Freiburg und München: Verlag Karl Alber, 1970.

Wittgenstein, Ludwig. Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1960.

_______. Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion. Herausgegeben von Cyrill Barrett. Übersetzt und eingeleitet von Eberhard Bubser. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.

_______. "Wittgenstein's Lecture on Ethics", The Philosophical Review, 74 (1965), 3-26.

